般若文库 15

中观四百论讲记 二

智圆法师 讲授

免费结缘，非卖品，

禁止用作任何商业用途。

目　录

中观四百论 5–10 品科判……………………1

中观四百论讲记……………………………9

菩萨行品第五 ………………………… 9

断烦恼品第六 …………………………75

离贪著欲财品第七 ……………118

净治弟子品第八 …………………158

破常品第九 …………………………199

破我品第十 …………………………255

中观四百论句义释·龙树密意庄严

- 明方便名言之真实性修习之瑜伽的次第
  - 断所知非理分之方便的瑜伽
    - 断常倒方便之瑜伽（**破常执品** 1）
    - 断乐倒方便之瑜伽（**破乐执品** 2）
    - 断净倒方便之瑜伽（**破净执品** 3）
    - 断我倒方便之瑜伽（**破我执品** 4）
  - 证所取清净分之方便的瑜伽（**菩萨行品** 5）
  - 断所断杂染分之方便的瑜伽
    - 断烦恼集方便之瑜伽（**断烦恼品** 6）
    - 断有漏业集方便之瑜伽（**离贪著欲财品** 7）
  - 方便生甚深分闻器净理（**净治弟子品** 8）
- 明方便生胜义之真实性修习之瑜伽
  - 总说甚深缘起真实性之瑜伽（**破常品** 9）
  - 别说无我空真实性之瑜伽
    - 人无我真实性之瑜伽（**破我品** 10）
    - 法无我真实性之瑜伽
      - 总说三时空真实性之瑜伽
        - 正明（**破时品** 11）
        - 明无我甚深见之瑜伽（**破见品** 12）
      - 别说内外空真实性之瑜伽（**破根境品** 13）
      - 特说离边空真实性之瑜伽
        - 正说（**破边执品** 14）
        - 别说有为法远离生边真实性（**破有为相品** 15）
  - 摄彼要义抉择之理（**教诫弟子品** 16）

菩萨行品第五

- 于所取证清净之方便的瑜伽
  - 明究竟果涅槃妙德
    - 方便大悲以作用而说
    - 方便生力之妙德以力而说
    - 本体遍智以断净而说
  - 说因大乘道之自性
    - 说意乐于大菩提发心
      - 总说意乐力大之力用
      - 别说菩提心力之力用
      - 特说胜义菩提心之大义
    - 说加行遍智道之自性
      - 以方便成办利他之理
        - 明以方便成办利他之大义
        - 明利他善巧之自性
          - 以方便护持所化之理
          - 引彼入道之理
          - 正说成办利他之善巧
        - 明有无如是善巧之功过
          - 明离如是善巧之过患
          - 明具如是善巧之胜利
            - 具善巧所依身之大义
            - 以彼所依行持难行之差别
            - 正说具善巧之胜利
      - 加行入波罗蜜多之理
        - 先入布施波罗蜜多之理
          - 正说
          - 明违品过患
        - 渐入一切波罗蜜多修行之理
    - 明具如是意乐加行之利益
      - 现前利益
      - 究竟利益
        - 正说
        - 建立之理
          - 立遍智为最胜净之量
          - 明世间量难知彼

断烦恼品第六

- **断烦恼集方便之瑜伽**
  - **略明障治体性**
  - **广明差别**
    - 示所断惑相
    - 明障治对应之差别
    - 分说断三毒之法
      - 于共同境断痴之方便
        - 明所断痴心遍住
        - 明能断缘起真性
      - 于可意境断贪之方便
        - 明所断贪相
        - 明能断离贪之方便
      - 于不可意境断嗔之方便
        - 于所断思惟嗔恚过患而断
        - 于能断思惟安忍功德而断
  - **结摄其义**

离贪著欲财品第七

断有漏业集方便之瑜伽

- 教诫断有漏业之幻轮
  - 正明
  - 余义观察生死边际
- 明如何断之方便
  - 断有漏不善业之方便
    - 思惟后世苦异熟而断不善业
    - 思惟现前之功用无义利而断不善业
  - 断有漏善业之方便
    - 思惟果增上生自性为苦
    - 思惟几类善因果法
- 明如是得断之果

净治弟子品第八

- **于方便生甚深义明净治闻器之理**
  - **略明其体**
  - 广说自性
    - 明所断净治之理
    - 明对治净治之方便
      - 明对治证空性之大义
        - 明现前坏实执之大义
        - 明究竟得涅槃之大义
          - 以空力得涅槃之理
            - 立空为境之最胜实相
            - 明以彼力堪于轮涅进止
            - 于彼断诋毁而结成
          - 于彼无胜解则流转三有之理
      - 明入彼道之次第
        - 明入甚深义道之次第
          - 教诫入殊胜道甚深义
          - 明入彼道之次第
          - 最胜深道断证之体性
            - 证德圆见法无我之理
            - 断德断所知障之理
        - 明失坏道次第之过患
        - 以彼理明权实二教之大义
      - 明如是得入之果利
        - 正明
        - 余义
          - 正说
          - 附说
  - **所说摄义**

破常品第九

明于方便生胜义真实性修习之瑜伽

- **略说**
- 广说如何修彼之理
  - 总破计常
  - 别破计各类常
    - 破我为常性
    - 破法为常性
      - 破虚空等为常
      - 破时为常物
      - 破极微为常物
        - 略破
        - 分破
          - 破许为实法
            - 总破境极微之体
            - 以有境量不成之理而破
          - 破许为常法
        - 结成
      - 破解脱为常性
        - 破内教有部宗义
        - 破外教数论宗义
- **摄要**

破我品第十

- **人无我真实性之瑜伽**
  - **破除计我**
    - 分破所许我相
      - 破胜论派所许之我
        - 总破所许我相
        - 别破有我之能立
        - 破具思等特相
      - 破数论派所许之我
      - 破尼也耶派所许之我
    - 别破计彼为作者
      - 带破数论派所许之自性
      - 正破计我为作者
    - 摄要而破
      - 明所许我及无我之差别
      - 其中破除计我之邪分别
  - **于无我义断诤**
  - **结成远离常断**

菩萨行品第五

乙二、证所取清净分之方便的瑜伽　分二：一、明究竟果涅槃妙德；二、说因大乘道之自性。

“所取”，是指清净的涅槃妙德。要证得这样清净涅槃，有两个方便：首先要明了究竟涅槃之果的妙德，从而在心中生起希求之心；其次是从因上按照大乘道的自性，进行修持。

丙一、明究竟果涅槃妙德　分三：一、方便大悲以作用而说；二、方便生力之妙德以力而说；三、本体遍智以断净而说。

前四品讲了于所知断非理方便的瑜伽，也就是观修无常、苦、不净、无我这四个苦谛的真实性，来断除凡夫心相续中存在的常、乐、我、净的四种颠倒。那什么是远离了苦谛的果涅槃的真实性呢？归纳而言，果涅槃的真实性，就是佛的智、悲、力。

智、悲、力已经包含了大乘究竟涅槃的所有妙德。为什么首先来宣说大悲呢？这是因为圆满成就的佛，安住于无尽的大悲之中，在为周遍虚空的众生，做着不可

思议的利益，所以首先来宣说大悲。

丁一、方便大悲以作用而说

这是从佛饶益有情，也就是佛对众生产生作用的角度，来讲说佛的大悲。

诸佛所动作，都非无因缘，
乃至出入息，亦为利有情。

颂文直解

诸佛身口意三秘密神变的一切动作，都是以大悲之力，而为众生做无边的利益。这些动作，都并非没有因缘，乃至于出息、入息，也都是完全为了饶益有情而作的。如《三摩地王经》中说：“百千种光明，法王足底出，地狱变清凉，除苦获安乐。”连佛的呼吸，都能够利乐有情，那佛教导的闻思修行对有情产生的利乐就更加不可思议了。

释义

佛在成道后，实现了为救度众生而成就佛果的菩提大愿，在安住法身功德不动摇的同时，报身和化身进行着不可思议的度化众生的事业。度化的范围，在十法界有情中，上包括了十地菩萨，下包括了地狱的有情，非常广大。对于圣者菩萨，显现报身，对于声

闻、缘觉，或者六道众生，显现出化身，而这一切都是以大悲心为前导。佛度化众生有外、内、密等的方便，这些方便是凡夫所不可思议、难以想象的。

佛因为受到大悲心的驱使，所作的一切身口意动作都在饶益有情。就连对众生来说非常平常的、只是为了维持生命需要的呼吸，在佛这里，也是完全为了饶益有情而作的。佛从诞生乃至于涅槃之间，日夜不停的呼吸，全都成为了利乐众生的因。

比如经中说：诸世尊出息后，在地狱的上方，汇聚了巨大的黑云，完全覆盖了整个地狱，接着从中降下极为清凉的大雨，息灭了地狱巨大的火云。遭受剧烈痛苦的地狱有情们，正奇怪是谁为他们带来了安乐？正这样想的时候，抬头见到相好庄严的佛身，大家顿时就生起了清净的信心，减薄了各自不善业蕴，并种下了随解脱分的善根。

佛连最平常的呼吸，都在饶益有情，那么呼吸之外的一切行住坐卧的动作，更是为了饶益有情而作了。

《普曜经》中，记载了佛陀成道六年之后，回摩竭陀国探望父王，度化国民的情景：佛的脚踏在城门门槛上时，大地震动，天上降下了各种花朵，各种乐器不奏自鸣，盲者这时恢复了视力，聋者听到了声音，

瘫痪的人能站起来走路，生病的人得到了痊愈。哑者能开口说话，精神错乱的人恢复了正常，驼背的人伸直了腰，中毒的人得到了化解，百鸟和禽兽齐声共鸣。妇女的珠宝装饰自动相碰，发出清脆的声音。大众见到这些奇异景象，都莫不欢喜，各家屋里都涌出了珍宝，怀有异心的人达成了一致，并合掌归依了佛。各种旁生蒙受佛光照耀，全都往生天界，孕妇痛苦减少，都顺利生下端正相好的子女。大众消除了淫怒痴烦恼，互相慈爱相待，如父、如母、如兄、如弟、如子、如自身一样。地狱消除了痛苦，饿鬼得到了饱足，他们随着光明来到佛前，归依了佛，生起了修道的心。

《大智度论》中说："诸佛大悲，彻于骨髓，不以世界好丑，随应度者而教化之。如慈母爱子，子虽没在厕溷，勤求拯拔，不以为恶。"这段话的意思，大家可以通过下面的比较，来进行深入的理解。如果别人的孩子掉到厕所里，你见到后会有如何反应呢？你可能会大声地叫喊，招呼旁边的人一起来救人，但是如果要你跳下去救，你可能就会觉得厕所里太脏、太臭，这个决心很难下。那么如果是你的孩子掉到厕所里了，你可能二话不说，直接就跳下去把孩子救上来。为什么对自己的孩子，就会那么着急，那么勇敢呢？这是

因为你对孩子有着深深的关爱。而诸佛的大悲心，彻于骨髓，要远远比世间父母对子女的关爱深厚很多很多倍。

佛就是这样，就连呼吸这样最细微、最平常的举动，佛都是为了众生在做。从佛饶益众生的这些作用上，就可以观察到佛无穷无尽、不可思议的大悲心。另外，要认识到，在佛所作的一切动作中，最最重要的，就是佛宣讲了三藏十二部法要，这是佛的大悲心最不可思议的作用，所以作为佛的归依弟子，大家要非常殷重地、如理如法地进行闻思修行。

这以上学习了佛深广的大悲心，下面进一步来学习佛的方便生力之妙德。

丁二、方便生力之妙德以力而说

“方便”，就是前一科里的大悲，这个“力”，是指佛的不可思议的威神之力，这是从方便的大悲中产生出来的妙德之果。

犹如死主声，世间皆生畏，
如是遍智声，死主亦生畏。

颂文直解

世间的众生，仅听到死主的声音，就生起极大的

恐惧。与此相同，死魔听到遍智的声音，也会生起极大的恐惧，因为从大悲方便所生的方便生，具有摧毁四魔之军的无穷力量。

释义

死主是大家最为畏惧的，第一品中的“若有三世主，自死无教者，彼犹安然睡，有谁暴于彼”，就已经说明了死主的可怕。但是亲近导师佛陀的人，却能脱离包括死魔在内的一切恐惧，为什么呢？因为死主控制的地盘是六道轮回，而佛能带领众生脱离轮回，走到无生无死的涅槃彼岸，这样就能彻底摆脱死魔的控制。而且，佛度化众生的威神之力无比强大，甚至强大到“一历耳根，永为道种”的程度。也就是只要听到如来名号，没有经过任何的闻思修行，也没有对佛作顶礼、供养等等，也能种下随学佛陀的种子和各种善根，而在未来的某个时候机缘成熟，获得解脱。就像佛在经中亲口所说：“谁听到了我的名号，他们必将在三乘中获得涅槃。”

让人恐惧的死主是魔，除了死主之外，还有其他三种扰乱众生的魔，它们分别是烦恼魔、蕴魔和天子魔。《大智度论》中这样解释了魔的意思：“夺慧命，坏道法功德善本，是故名为魔。”又说：“唯死魔实能

夺命，余者亦能作夺命因缘，亦夺智慧命，是故名杀者。”烦恼被称为魔，是由于烦恼会损坏善法、会断绝慧命；蕴也被称为是魔，是因为五取蕴是造苦的机器和出苦的器具，从蕴里源源不断地产生苦，逼迫众生；天魔，是指欲界第六天的魔王、魔众，喜欢扰乱修行人修善。

但是佛的妙德之力，能彻底降服这夺人慧命，障碍解脱的四魔。佛的名号之一是“出有坏”，其中的坏，就是指佛陀具有摧坏四魔的功德。如《菩萨地持经》中说：“坏一切魔力，名婆伽婆。”彻底摧坏四魔，让众生现前佛的本来面目，也是佛的不可思议的威神之力。正是佛的不可思议的威神之力，消除了客尘的障碍，摧坏了魔军。佛的智悲力中的这种威神之力，是世间凡夫，外道仙人，甚至包括声闻、缘觉、菩萨在内，都不具有的。

《佛说无量寿经》中讲到佛成道的时候：“奋大光明，使魔知之。魔率官属，而来逼试。制以智力，皆令降伏。得微妙法，成最正觉。”经中又说到：“常以法音，觉诸世间，光明普照无量佛土，一切世界六种震动。总摄魔界，动魔宫殿。众魔慑怖，莫不归伏。”《佛说无量寿经》的这些内容，大家已经学习过了，对经中的意思应该也清楚明白了。

《四百论广释》中讲了这样一个公案：国王生了孩子，因此宣布释放监狱里所有的犯人，民众听到这个消息后，非常欢喜，唯独狱卒们听了很不高兴。与此相同，如来出世，除了魔以外，其他的一切有情都会欢天喜地。

死主是四魔的一个代表，这个偈颂以众生畏惧死主，而死主畏惧佛来作为对比，衬托出佛具有摧毁四魔的无上威神之力，这是圣天菩萨非常善巧的引导。如果连众生最为畏惧的死主，佛都能带领众生完全战胜的话，那么任何其他的恐惧、障碍都能被佛无余遣除。

丁三、本体遍智以断诤而说

“本体”，是指大乘涅槃佛果的本体，即是遍智，又叫一切智智。“断诤”，即是断除对导师佛是否是遍智的疑惑、诤论。圣天菩萨通过断诤，善巧而精要地论述了佛具有遍知一切法的圆满智慧。

设问：导师佛如果是遍智，那么应该会回答一切问题，但是佛对外道提出的十四难没有进行回答，这是否说明佛对有些问题也不明白，而不是遍智呢？

答：

佛知作不作，应说不应说，
以是何因说，遍智非遍智。

难词释义

作：是应该作的事，即利乐有情，更具体地说，就是将一切有情都安置于善趣、解脱、成佛的因上。

不作：是不应该作的，即损害有情的事。

应说：是能成就众生利益的善说。

不应说：是对有情没有利益，而有损害的话。

颂文直解

圆满正等觉的佛，知道在调伏所化的时候，什么是应作与不应作，具有如实显示的身境神变力；并具足应说与不应说的语记说神变力；以及无碍了知彼等自性、处及非处的意教诫神变力。因此为何说圆满正等觉的遍智佛，并非是遍智呢？对于十四无记，正是如实了知而不作回答的缘故，才成立佛是遍智。

释义

谁具有确定应不应作、应不应说的智慧呢？这个智慧，只有佛才圆满具有，因为佛具有无碍、如实进入有情境界的无量智慧，因此能真实、如实地了知哪些才是应作与不应作，哪些才是应说与不应说。

龙树菩萨在《大智度论》里，作了佛是否是遍智

的四个问答。这四个问答，能帮助我们非常清楚地理解这个偈颂的含义。所谓的十四难，就在其中第四个问答里。

问一：因为没有见到过，所以世间不应有一切智人吧?

答：见不到有两种原因：一、事实是有，但是能力不够而见不到，比如恒河里沙子的数量；二、事实是没有而不见，比如人的第二个头、第三只手，本来没有，所以见不到。而佛是一切智人，有人见不到，是信心不具足的原因。

问二：所知法无量无边，许多人合在一起也不会知道，那一个人怎么能都知道呢?

答：诸法无量，但智慧也同样是无量的，就像盒子大，盒盖也大，盒子小，盒盖也小，所以即使是一个人的智慧，也当然可以完全知道。

问三：佛不讲药方、星宿、算术等的世间学问，如果佛知道的话，为什么不说呢?

答：佛虽然知道一切法，但是那些对解脱有用的才说，没用的就不说；以及有人问才说，没人问的就不说。

问四:佛不回答十四难,所以佛不是一切智人吧?

我们先来了解一下这十四个问难：

（一）世界与我是常的吗?

（二）世界与我是无常的吗?

（三）世界与我是既常又无常的吗?

（四）世界与我是既非常又非无常的吗?

（五）世界与我是有边际吗?

（六）世界与我是无边际吗?

（七）世界与我是既有边际又无边际吗?

（八）世界与我是非有边际非无边际吗?

（九）涅槃后有神识去后世吗?

（十）涅槃后没有神识去后世吗?

（十一）涅槃后既有神识去后世，又没有神识去后世吗?

（十二）涅槃后亦非有神识去后世，亦非无神识去后世吗?

（十三）身即是神识吗?

（十四）身不是神识吗?

龙树菩萨在《大智度论》中，总结了下面八个原因，解释了佛不回答这十四难的原因。

（一）所问的不是事实，所以不答。因为没有常和断的法，就像有人问从牛角里挤出了几升牛奶一样，

这是“非问”，所以不应该回答。

（二）世界像车轮一样无穷无尽、无始无终，所以不应该回答。

（三）回答了不但无益，反而有害，听的人智慧不够，听到回答后，会堕入到恶见、邪见中。

（四）众生不能理解的事情，佛就暂时不回答，因为回答了没有益处。

（五）佛是只说诸法实相，有就说有，无就说无，而不会把有说成无，无说成有。

（六）回答这十四难会有过失。就像有人问石女或是黄门的子女长得长短、好丑等等的问题，就不应该回答一样，因为石女和黄门不会有子女的缘故。

（七）这十四难是邪见，所以搁置不答。

（八）搁置不答，也是一种回答。

《大智度论》中接着还解释了佛回答问题的四种方式，这些方式非常善巧，大家平时也应该学习、借鉴。

一、决了答，即确定的回答，《俱舍论自释》中称为“应一向记”；二、解义答，即具体辨别、解释意义，《俱舍论自释》中称为“应分别记”；三、反问答，即以反问的方式帮助对方理清思路，《俱舍论自释》中称

为“应反诘记”；四、置答，即搁置一边，不作回答，《俱舍论自释》中称为“应舍置记”。因为前面所说的八个原因，所以对于这十四难，佛采取的就是第四种“置答”,。

这以上是从断诤的角度，来引导大家认识到佛就是遍智。那么佛是遍智的正面根据是什么呢?

遍智是具有十力智慧的人，而佛具有十力的智慧，所以佛是遍智。

下面我们对什么是十力，来作一个简单的介绍。《俱舍论自释》中说:“何故名力？以于一切所知境中，智无碍转，故名为力。”可见，这个力是智慧的力，具有了这个力，就能了达一切的所知境。佛的遍智能对万法在当下刹那间就无误了知，不管是尽所有法，还是如所有法，不管是十法界境界中显现的，还是究竟的不二真如法性等等，都是佛的不可思议的瑜伽现见境界，也是瑜伽现量中最究竟、最了义、最根本的智慧。

要注意的是，这个十力不是智悲力中的力，而是智。这十力分别是：一、处非处智力，二、业异熟智力，三、静虑解脱等持等至智力，四、根上下智力，五、种种胜解智力，六、种种界智力，七、遍趣行智

力，八、宿住随念智力，九、死生智力，十、漏尽智力。可以看到，这十种力，都是智慧的力量。《入中论》等论典中，对佛的十力智慧有具体的介绍，大家可以参阅。

《俱舍论自释》接着说：这十种力，只有佛才具有。因为只有佛已经断尽了一切烦恼和烦恼习气，能随心所欲地了知一切境。其他的二乘人，则与此相违，虽然也有一定的智慧，但是仍然于境有碍，所以称不上是力。比如有人求舍利子出家，舍利子观他八万劫中没有种下解脱的种子，因此没有答应，但是当那人到佛面前求出家时，佛就答应了，因为佛能看到此人八万劫之外已经种下的解脱种子。

导师佛在菩提树下成道后，当时的世间人听说佛具有了遍智，能知道一切的法，有的人心里还是有怀疑。《放牛譬喻经》中说：有一群放牛人，他们听说佛是一切智人，并不很信。他们想，佛是王子出身，没有放过牛，于是想去佛那里考考佛放牛的秘法。当他们提出问题后，佛给他们讲了放牛的十一个方面的知识，同时以此为例，还讲说了比丘应当具备的十一个方面的知识。这些放牛人听了后大为惊叹，因为他们自己才知道三、四种而已，经验丰富的长者最多也只

知道五、六种而已，佛所说的很多都是他们根本没有听说过的，佛能知道这些，那其他的事情也应该能够知道了，所以佛确实应该是一切智人。

《大智度论》中也说：恒河中有多少颗沙粒？这是一切算术都计算不出来的，唯有佛及法身菩萨能知道这个数量。佛及法身菩萨，能知道阎浮提中一切微尘的数量，更何况恒河沙。《大智度论》接着说：如佛在祇园外面的林中树下静坐时，有一婆罗门来问佛，此树林有几叶？佛即时便告诉了他数量。婆罗门心想，这么大的一个数字，谁知道对不对呢？婆罗门就到一树边，摘了一些树叶，藏了起来。回来继续问佛树叶的数量。佛就告诉他现在少了若干叶，正好就是婆罗门摘掉的数量。婆罗门顿时生起了极大的恭敬和信心，求佛出家，后来证得了阿罗汉道。

导师佛是一切智智，从无始劫到现在，从现在到未来，或者说你从未学佛的过去，到现在学佛之中，到将来成佛，一切的一切，佛都现量、任运照见，是全知、是遍智。当你真正相信佛有智悲力当中智的时候，你会相信你的心心念念、所作所行，不管是在哪个时候，哪个环境，不管面对什么样的事情，所造的一切善业、恶业，甚至是偷偷摸摸做的小偷等的事情，

在佛这里，都像在家里明亮的灯光下看到的那样，一清二楚。因此对佛的信心生起来的时候，当下就从佛这里获得加持，可以通过直接、或是间接的方式和佛的境界相应起来。但是不管你相信也好，不相信也好，能修也好，不能修也好，能祈祷也好，不能祈祷也好，不管怎么样，佛是不会变的，他就是一切智智。只要我们有求，佛绝对会来救度。比如我们的起心动念，我们想往生极乐世界，怙主阿弥陀佛在以遍智照见我们，一一了知。当我们有这样信心的时候，那么接受佛不可思议的加持力，就非常容易。

一般人具有邪见，认为只有眼见才为实，对于自己不知道的，就认为是没有，或者产生疑惑，于是圣天菩萨很善巧地用断净的方式，诠释了佛的遍智体性。针对有的人认为佛没有回答十四难，是否说明佛不知道怎么回答的疑问，圣天菩萨指出，正是因为佛具有一切智智，才知道当时不能回答这十四难，因为佛知道对他们有没有利益，知道在相应根机的众生中会产生正见还是邪见，知道该回答，还是不该回答，对这一切都了如指掌。

龙树菩萨在《宝鬘论》中的一个偈颂，也是以断净的方式，教导了佛是遍智的道理："世间有边否？问

后佛默然，因彼甚深法，非器前不说，由此智者晓，遍智为遍智。”这和本偈颂也有异曲同工的作用。

这以上讲完了“明究竟果涅槃妙德”这一科。果涅槃妙德的真实性，就是上面讲的智悲力三种功德。了知了这三种功德后，就会对佛的大涅槃果生起信心，这样也就能够对接下来作为因的大乘道产生出闻思修行的希求心。

上一科了解了伟大的导师佛具有的智悲力三种妙德，用心学习之后就会对佛生起至诚的归依心等。那么接下来，就要来学习成就佛智悲力的妙德之因。

丙二、说因大乘道之自性 分三：一、说意乐于大菩提发心；二、说加行遍智道之自性；三、明具如是意乐加行之利益。

要成就佛不可思议智悲力的妙德，当然需要因，那么这个因，就是大乘道。对于因大乘道自性的学习，分为意乐与加行两部分。意乐的自性，就是为了能够像佛那样利益做过自己母亲的一切众生，从而生起志求佛果的誓愿。加行的自性，就是遍智道，也就是获得遍智的成佛之道。最后圣天菩萨阐明了这样的意乐和加行的利益。

要注意的是，这里的加行，不是五道十地中的加

行道的意思，也不是像五加行那样在正行前所做的加行，而是为了成佛而加功用行的意思。

丁一、说意乐于大菩提发心 分三：一、总说意乐力大之力用；二、别说菩提心力之力用；三、特说胜义菩提心之大义。

圣天菩萨先是总的宣说心的巨大作用，引导大家在心上用功，生起清净的善心；然后进一步来宣说善心之中的菩提心的力用，引导大家发起世俗菩提心；最后再进一步来特别宣说胜义菩提心的巨大意义，引导大家发起胜义菩提心。

戊一、总说意乐力大之力用

前一科阐明了佛的究竟涅槃妙德，那么希求如是佛的遍智的人，该如何学习获得遍智的因——大乘道呢？圣天菩萨这样说：

除心则行等，不见有福等，
是故诸业中，唯意为主要。

难词释义

行等："行"是身的行动、行为，如绕着佛塔行走、杀生等；"等"包括语的诵经、妄语等。

福等：福报与恶报，"等"即恶业。

颂文直解

总的来说，就像“诸法依缘生，住于意乐上”的经文一样，对于大大小小的任何善法，除了起最主要作用的心的等起外，其他比如身绕佛塔等的殊胜所依，语念诵经文等，都不见会有像心那样殊胜的福德产生。所以，在诸身语所造的善业中，唯有意才起到最主要的作用。

释义

偈颂中说：“除心则行等，不见有福等”这隐含了一个道理，就是世间众生造身业、口业和意业，目的都是为了离苦得乐。

乐报来自于善业，苦报来自于恶业。那么这些善恶业，又是怎么造下的呢？首先要来认清思业和思已业。世间众生所造之业，从世俗本体上分为思业和思已业两类。《俱舍论自释》中说：“然心所思即是意业，思所作业分为身语二业，是思所等起故。”从这个解释中可以知道，思心所在心中所造的就是思业，也叫意业，思心所进一步在身、语上的表现，就是身业和语业。由此看来，身、语二业，就是思等起的。这里的等起是用作动词，等起另外也可以用作名词，表示思心所。“等”是表示身业、语业的善、恶、无记性与思

心所相等，也就是思心所是善的，那么身业、语业也是善的等等；“起”表示由思心所引起了身业和语业。

那么当思心所生起的时候，如果同时伴随了以惭、愧、无贪、无嗔、无痴为主的善心所，那么这个思心所造下的就是善业；而如果伴随了无惭、无愧、贪、嗔、痴为主的烦恼心所，那么这个思心所造下的就是恶业。

从这里也可以看出，造业时起主要作用的依然是心和心所，身、语只处于次要的地位。当然，在佛塔等等三宝的所依面前，仅仅以无记心来作供养、转绕等的事，也能种下解脱的种子，但是，因为心是起到主要的作用，所以如果以清净的发心摄持，那么所产生的功德将更加巨大。

这样再来看偈颂“除心则行等，不见有福等，是故诸业中，唯意为主要”，就会发现圣天菩萨说得非常精练。根据这样的原理就知道，无论是求出世间的解脱，还是求世间的福报，最关键的地方，都是自己的发心。那么对于希求遍智佛果的大乘修行者，就更要从修练自心下手，要把重点，放到端正见解、消除我执和烦恼、提升自己的发心上。

这里还可以回答一个有关前一个偈颂的问题。前

面偈颂说“佛知作不作，应说不应说”，有些人就这样问：佛既然知道应说与不应说的话，那为什么佛会呵斥提婆达多，以至于提婆达多生起了嗔恨心，分裂僧团呢?

当年佛在王舍城时，提婆达多向佛要求来做僧众的领袖，《十诵律》中这样记载说：“世尊：年已老耄，可以众僧付我，佛但独受现法乐。令僧属我，我当将导。”僧团是以戒为师，一切事务都遵行律制，佛虽然是三宝之一，但是自己也是随顺僧团，而并不是僧团的领袖。因此提婆达多这个要求是完全错误的，所以佛呵斥说：“舍利弗、目连有大智慧神通，佛尚不以众僧付之，况汝啖唾痴人死人，而当付嘱。”

“啖唾”，是指提婆达多想巴结阿阇世王子，曾用神通变成儿童，吃阿阇世唾液的事情。《杂阿含经》中记载说：“（提婆达多）又化作小儿，众宝璎珞，庄严其身，在阿阇世膝上。时阿阇世抱取呜唼（也就是亲亲他），唾其口中（就是说唾液流入了他的口中）。提婆达多贪利养故，即咽其唾。”

如果佛对提婆达多不作呵斥，那么很多人就会跟随他，会舍弃佛所讲的解脱正道，而进入提婆达多所说的恶道。佛是为了遮止罪业，所以需要作这样的呵

斥。这完全是应说的，而不是不应说的。

佛有无垢的无二慧，有大悲的方便，因此一切言行都能利益有情，而不会有无意义的言行。佛很善巧，有时为了遣除无意义的事，会说不好听的话，佛这么做的密意，是为了饶益有情的缘故。以饶益有情的动机而引起的语句，即使是不好听的语句，也完全是善的，而不是不善的。

圣天菩萨在这个偈颂中，阐明了为获得遍智而成佛，着重应该修心，应提升自己的发心。那么修持成佛的菩萨道应该具备什么样的发心呢？下面圣天菩萨就来解答这个问题。

戊二、别说菩提心力之力用

菩萨由意乐，若善若不善，
一切成妙善，以意自在故。

难词释义

意自在：即意被自在而转，亦即意被菩提心自在、摄持的意思。

颂文直解

以“唯意为主要”的缘故，菩萨通过世俗菩提心的意乐，能将一切善与不善的身语所作，全都变成妙

善。这是因为，意已经被菩提心摄持的缘故。

释义

我们先来了解什么是不善、善，和妙善。会导致苦及恶趣果报的，是不善法；能导致善趣果报的，是善法。但是，善虽然能引向善趣，但是依然难以避免生老死等种种苦果，所以不是妙善。那么什么是妙善？妙善就是能遮止轮回的因，而且还是成办无上正等正觉的资粮。而菩萨具有的世俗菩提心，就具备这两个因素。因此能使所作的一切善与不善的业，都能变成妙善的业。

那么什么是菩提心呢？菩提心，又被称为阿耨多罗三藐三菩提心、菩提意乐、菩提愿等等。菩提是佛的果位，其中缘世俗的菩提发心，是世俗菩提心，缘胜义的菩提发心，是胜义菩提心。世俗中有众生，也有遍智佛，有轮回，也有大涅槃，所以世俗菩提心是上求佛果，下化众生的发心。《现观庄严论》中说世俗菩提心的体相，是“发心为利他，欲正等菩提”，即以大悲引发，为了利益曾做过自己母亲的一切众生，发愿证得正等菩提。在发起了世俗菩提心后，就成为了名义上的大乘菩萨，进入了大乘下资粮道，开始成佛的修行。

偈颂中说：一切诸业中，意为主要的缘故，因此对于心已经获得自在，能完全安住于菩提心的菩萨来说，他们具有使众生无论是现前，还是究竟，都获得饶益的意乐，所以他们身口意的行为中，无论是布施等等的善行，还是造罪等的不善行，还是行住坐卧等等无记的动作，无一例外，一切全都成为增上生及决定胜的妙善之因。

这里有的人会有疑惑，认为如果把善的行为变成妙善，还可以理解，但是不善和无记又怎么能成为妙善呢？这是因为，在菩萨的心中，不会产生不善，而能自在地产生善的意乐，因此在他人眼里的不善以及无记法，菩萨则是以利他的殊胜菩提心摄持而行持的，所以都成为了妙善。

比如说，一般情况下，砍别人的手指当然是恶业，但是一个人的手指被毒蛇咬伤后，医生为了防止毒液扩散，保住他的性命，于是砍掉了他的手指，这就是善业。现在的医院里，也经常做截肢等的手术，虽然手或脚被截掉了，但是命却保住了，截肢成功后，病人和家属非但不会怪医生，反而还会非常感谢医生。

同样地，菩萨在非常有必要时，也会做世间人认为的不善业，而实际上却更大地利益了众生。

比如《大宝积经》中记载，在燃灯佛时，有五百商人去大海中求宝，当时同行的还有一个恶人，计谋杀死同船的人，一个人占有所有珍宝。船上领头的人名叫大悲，梦到海鬼神来给他托梦，告诉他这个事情，并且说这五百人都已经发菩提心，如果恶人杀了他们，恶业深重的缘故，在这五百人成佛之前，恶人都会堕在地狱。大悲商主想：如何能够让这个恶人不造恶业，从而不会堕入地狱，而五百菩萨也可保全性命。当时大悲商主考虑了七天，后来下了决定，即自己去杀死恶人。经中说："大悲导师如是思惟：我今当自杀之，我以杀此人故，虽百千劫堕恶道中受地狱苦，我能忍之，不令恶人害五百菩萨，作此恶缘受地狱苦。"

大悲商主的这个菩萨行的结果是什么呢？经中说："我于尔时行方便大悲故，即得超越百千劫生死之难。时彼恶人命终之后，生善道天上。"

那么是否所有生起了世俗菩提心的人都可以效仿大悲商主这样的行为呢？当然不是的。仁达瓦上师在《中观四百论释·显句义》中说：具足真实世俗菩提心的凡夫信解位菩萨，应该以修练菩提心的方式，在意乐上作利他的事，但不应该以实际行动去行持。原因是：第一，烦恼力强；第二，对治力弱；第三，不

了知众生的意乐和根机，不如实了知调伏有情的方便。而具有胜义菩提心的菩萨恰恰与这三点相反，因为消除了这些障碍，所以他们就能用实际行动，去积累六度万行的广大资粮。

对于已经生起了真实无伪的菩提心的资粮道、加行道的菩萨，都还是要以修心为主，不能去做很多事情，那么对于还没有生起菩提心，还没有进入大乘道的初学者来说，那就更加应该着重修心，而不能以身口为主，去做很多事情了。

有的初学者，学了菩提心的教法后，以为自己也马上有了菩提心，就学菩萨行持六度万行的样子，去做很多很多事情了，这并不符合大乘佛法的教导。这里有两个基本的概念要分辨清楚，学发菩提心，和真正发起了菩提心，是两个完全不一样的概念。学佛人闻思了菩提心的殊胜功德后，也希望能够成就佛果，救度众生，这是对菩提心产生了向往，是学发菩提心的开始，但是这并不意味着已经真实生起了菩提心，因为对于现在的绝大多数人来说，菩提心是需要通过专门闻思修四无量心、七重因果或者自他相换等方便，才能在心中生起的。这些四无量心等的方便，也是需要在心中修持，在心中来串习，而不是直接去境上锻

炼。这就像一个人看别人开车，心里很羡慕，也想去学，这只是表示他会去学开车，而不代表他已经学会开车了。那么在这学习的时候，如果他直接就开车去马路上的话，那是要翻车，要出重大交通事故的。

一个人如果内心还没有经过调伏，还没有成熟，就凭着热情去做各种善事，这时无二慧他没有，菩提心他没有，出离心他也没有，甚至厌离今世的心，他也还没有生起，这样在做的过程之中，遇到各种对境的时候，心中因为没有稳固的善心来摄持，因此必然还会按照原有的烦恼习气作出反应，这样就产生各种各样的烦恼，造下各种各样的恶业。这样的人，名义上是在做利益众生的事，但是控制不住地会说妄语、绮语，甚至两舌、恶口都说出来了，而意上的贪、嗔、痴，就更是数都数不过来。这样本来是想做善事，结果却变成了恶事，本来想累积功德的，结果却造下了恶业。

这些是大家应该分辨清楚的地方，所以要首先去调伏、修练自己的心，这是至关重要的。

前面的偈颂已经非常清楚地说明了世俗菩提心的力量。但是还有一个比这世俗菩提心更加殊胜的发心，那就是圣天菩萨接下来要讲的胜义菩提心。

戊三、特说胜义菩提心之大义

这里的大义，就是特别殊胜的意义。

菩萨初发心，胜过大地上，
一切众生类，转轮王福德。

难词释义

初发心：指一地菩萨初发胜义菩提心。

颂文直解

尤为奇特的是，获得了一地极喜地的菩萨，具有了初发胜义菩提心的殊胜功德，这已经远远胜过了大地上的一切众生都成为转轮王所产生的福德。

释义

如果一个人所积累的福德，能使他转世成转轮王，那这是个很大的福德。而一地菩萨的初发心，也就是胜义菩提心所产生的福德，远远大于大地上一切众生都行持善业而积累起的转轮王的福德，而且因为大地上众生数量是无限的，所以这个比喻就意味着胜义菩提心所产生的福德更是不可限量。圣天菩萨通过这样的对比，很善巧地将胜义菩提心的功德非常形象地呈现出来了。

什么是胜义菩提心呢？因为胜义中无佛也无众

生，无有轮回和涅槃，因此胜义中的菩提心，就是佛的菩提智慧，也就是法身智慧。这样究竟的菩提智慧，在一地菩萨入根本慧定的时候，也已经现前而获得，只是还没有像佛的智慧那样彻底、究竟现前，而达到无比明清的程度，随着修行的加深，从二地到十地，根本慧定的智慧将越来越明清，那么所产生的胜义菩提心功德也将越来越殊胜。

也就是说，这个胜义菩提心，就是众生的佛性，是心的本来面目，是大无为法，是不生不灭的实相般若，在一地入根本慧定的时候，它的自相就会真实现前。

为什么胜义菩提心能产生无限的不可思议福德呢？这是因为，一地菩萨的胜义菩提心能够出生世间及出世间的一切善根的种子，因此，能够在乃至于轮回穷尽之间，一直摄受众生，直至他们成佛；而转轮王的福德仅仅是在轮回中获得增上生的因，时间短，而且也会穷尽。因此两者的差距非常大，这种差距，已经到了无法计量的程度。

而且在名言中，胜义菩提心不但是使一切众生成佛的因，而且同时也能产生出不可计数的转轮王的福德。

《四百论广释》中用下面一个比喻，说明了两者的区别。胜义菩提心，就像把一个人从监狱里救出来，而转轮王等的福报呢，就像是给关在监狱里的囚犯吃一顿美餐，吃完后还是需要继续关在监狱里受苦。

丁二、说加行遍智道之自性 分二：一、以方便成办利他之理；二、加行入波罗蜜多之理。

“加行”就是“遍智道”，也就是六波罗蜜多。圣天菩萨首先宣说了成办利他的一个方便，这个善巧方便，就是应不同众生的根机、意乐，而进行相应的饶益。有了这样的方便，菩萨就能够善巧地利益众生；因此接下来宣说修持波罗蜜多之理。

戊一、以方便成办利他之理 分三：一、明以方便成办利他之大义；二、明利他善巧之自性；三、明有无如是善巧之功过。

己一、明以方便成办利他之大义

若有建宝塔，高与世间等，
调伏使发心，说福胜于彼。

颂文直解

如果有人用种种珍宝建造了供奉佛舍利的宝塔，而且宝塔高度与色界最高的色究竟天相等，而另外有

人调伏了有情相续，使他生起菩提心，经中说后者的福德远远胜过前者的福德。

释义

现在用水泥、钢筋、木头来建造一个佛塔，就要花费巨大的人力、财力。那么建造一个由黄金、琉璃等七宝组成的舍利宝塔，高度到色究竟天，宽度覆盖整个三千大千世界，并且装饰无数的伞盖和珠宝，而且在数劫之间，都以花、香、妙音及种种的供品作供养，那么这个善行产生的福德，将是庞大到无法想象。但是如果能够调伏一个有情，让他发起菩提心，那么这个福德，比起造那么大的一个通天宝塔，还要殊胜很多很多倍。

为什么建造宝塔，比不上让人生起菩提心的利益呢？这是因为，建造宝塔，是供养如来的一种善法。而后者，则能延续如来传承，续佛慧命，使圣法久住的善法。世亲菩萨在《俱舍论》中说："佛正法有二，谓教证为体，有持说行者，此即住世间。"就是说，佛的正法分为教法和证法两类，只要世上存在着持教法、说教法、行证法这三种人，那么释迦种姓就得到延续，佛法就依然住持在世间。而菩提心是大乘佛法的核心，如果能持诵菩提心的教法、讲说菩提心的教法，并且

能使人发起菩提心，那么就继承了大乘佛法的法脉。

这个偈颂也进一步说明了在学佛中，什么是主要的，什么是次要的。学佛的主要目的，就是让自己的心能得到调伏，然后用清净的心，而不是充满染污的心，去帮助他人。帮助的目的，主要也不是增长他人钱财等物质上的东西，而是帮助他人调伏烦恼，帮助他人生起清净的出离心、菩提心、无二慧。也就是自己通过闻思修行，自净其意，然后帮助他人来闻思修行。因为这是真正的佛法，能真正体现出佛法独特及殊胜的作用。其他物质性的帮助，当然也应该力所能及地提供，但并不是佛弟子，尤其是出家人的主要任务。因为这不是佛法的核心，体现不出佛法独特、殊胜的作用。而且从产生的功德上说，也无法和闻思修行的功德相比较，说白了，这是着眼于世间轮回的外道才会着重做的事情。甚至像建造寺院、佛塔，在现在也都不重要。现在缺少的是能持、说教法的法师，和能行持证法、有所修证的修行者。福报显现比较大的出家人，有了钱后，不要动其他的脑筋，去建个塔啊，盖个庙啊，没有教法和证法的话，这些就都是形象上的东西，它们本身并不能使法轮常转，佛法久住。而且在娑婆世界，包括器世间和有情世间，什么都是

无常的。现在灾难也特别多，在一眨眼就要过去的短暂人生中，想很多，做很多，建很多，花去很多人力、财力、精力，非常不值得。因为无常一旦到来，什么都会天翻地覆地改变。而阿弥陀佛所建的极乐世界里，没有灾难也没有大的无常。那里到处都是佛堂，及清净的境界，不需要找老板去筹钱，去设计、建造。阿弥陀佛没有要你往生时还要带一个寺庙上去，也没有说在阿弥陀佛刹土中再盖一个寺庙或佛塔。在娑婆世界建造寺院、佛塔的过程中，有很多自私自利、贪求名闻利养等不如法的发心和行为。甚至最后一观察，如果不建的话，被世间八法的染污还没那么的严重。如果拿十方的供养来为自己谋名利，那就太惨了，完全是非法行，根本不是大乘菩萨行。因此，我们应该创造条件，静下心来闻思修行，有条件的话，帮助他人也来闻思修行，这才是现在最缺乏，最紧迫的事情。你如果意识到这一点，那么就应该带头，自己先闻思修行。如果有力量，你有菩提心、智慧和福报，那么就应该帮助别人一同趣入闻思修行。

菩萨作劝发菩提心等利益众生的事业，需要善巧方便，接下来圣天菩萨就来讲解利他的这个善巧方便。

己二、明利他善巧之自性 分三：一、以方便护持所化之理；二、引彼入道之理；三、正说成办利他之善巧。

庚一、以方便护持所化之理

师长欲利他，应承事弟子，
因彼不知利，故名为弟子。

颂文直解

因为利他有这么大的利益，因此师长想要利益所教化的弟子，就应承事弟子。为什么呢？因为被教化的人，并不知道怎么样的取舍才对自己有利益，而需要有人对他们宣说，所以才被称为弟子。

释义

菩萨是如何去做饶益有情的事呢？菩萨是相应众生的根机和意乐而做饶益，这就是菩萨的善巧。具有菩提心的师长，为了让弟子对自己生起信心，会以布施、爱语等做承事，在弟子产生信心后，再传授与其善缘相应的教授，并逐步引导弟子发起菩提心，发了菩提心后，再将弟子安置在广大法门和甚深法门上。

那么这里大家会问一个问题，弟子应该来承事师长，怎么说师长倒过来承事弟子呢？对于已经生起了信心，在进行闻思修行的弟子来说，确实是如此，但

是有的弟子心里还有未知、邪慧和疑惑。他们不知道什么才是对自己有利的事，以及什么才是对自己无利的事，所以作为已经知道这些因果规律，又具有慈悲心的师长来说，就应该耐心地为他们传讲。

菩萨是彻底牺牲自己，为天下的一切众生服务。菩萨最终的目标，是让众生获得本性中就具足的涅槃大安乐，因此会帮助众生闻思修行，产生出闻思修行的智慧，以智慧来消除一切烦恼障和所知障。但是对于菩萨的这番慈悲之心，很多众生刚开始是无法理解的，因为他们还没有消除执著，消除世间是常乐我净的四颠倒见，还认为轮回中有大安乐，把名闻利养作为他们最大的追求。这个时候，为了能帮助这些众生醒悟，菩萨就会根据他们当时的根机和意乐，来进行承事和饶益。

月称菩萨在《四百论广释》中说，要调伏一头疯狂的大象，就要先给大象吃甘蔗等它喜欢的食物，然后再用铁钩调伏。《维摩诘所说经》中也说："先以欲钩牵，后令入佛道。"众生因为无明深重、烦恼炽盛，就像疯狂的大象一样，所以也需要先用像甘蔗那样的好言好语去安慰。等他对师长有了信心后，再逐渐教给他成佛的法门，用佛法的铁钩，来调伏他相续中的

烦恼。

那么如果师长做了承事，但是弟子不但不领情，不感恩，反而反对师长，这样师长仍然不应该对弟子厌离，而应该摧毁弟子相续中导致这些恶行的烦恼。所以接下来圣天菩萨说：

如鬼执虽嗔，医者不生恼，
能仁观烦恼，非惑系众生。

颂文直解

譬如被鬼执持的人，即使对医生再怎么嗔怒，医生的内心里也不会产生恼恨。同样，能仁诸佛，也是将烦恼视为怨敌，而不是将被烦恼所系缚的众生视为敌人。佛子诸菩萨也应当如是精进随学。

释义

一个被鬼附体的人，他的神智是不清醒的。医生在给他治病的时候，他会反过来对医生发怒和咒骂。因为医生知道病人其实是无辜的，使病人不正常的是附体的鬼，所以医生不会对病人的这些无礼举动生气，而会尽力去对治那个鬼。与此相同的是，调伏有情很有善巧的佛世尊及菩萨们，他们知道众生之所以会变得那么野蛮、恶劣，并不是他们就有那么坏，而是因为他们被客尘的烦恼控制了。因为佛菩萨的境界很高，

在他们的智慧眼中，每个众生都具足佛性如来藏，将来都可以被度化成佛。从实相来讲，佛和众生没有丝毫的差别，都本来是佛；从现相来讲，菩萨依靠这些众生而发起菩提心，行持六度万行，自己才修行成佛，而且这些众生都是未来佛。众生的这些烦恼，就像病人身上附着的鬼一样，所以佛菩萨们知道造成过失的因是烦恼，而不是与烦恼相连的众生。世间的这些众生，他们本身也是这些烦恼的受害者，都很可怜。因此佛菩萨们要对治的，就是众生的烦恼，对于众生，则根本不会去嗔恨，而是满怀慈悲，不忍去伤害他人的意乐，而去做相应的饶益。在弟子产生了真实的信心之后，再继续布施与他善缘相应的教授。

《四百论广释》中说，就像百兽之王的狮子会去撕咬人，而不是去撕咬武器那样，菩萨要降服的也是烦恼，而不是人。菩萨非常明白使众生变得恶劣的原因，就是众生相续中的烦恼，并且菩萨的动机是利益众生，所以菩萨会更加勇猛，披上忍辱、精进的铠甲，去消除众生的烦恼，而根本不会作出伤害众生的事情。

大家要好好思维这样殊胜的教言。人与人在一起的时候，容易产生矛盾，这时一般的人都会怪别人怎么怎么不好。学了这个偈颂后，就不能再去怪某某人

怎么不好，因为这根本就没有找到问题的根源。大家应该做的，是进一步去分析，是某某人的哪一个烦恼，导致他做了你认为不好的事情。

另外，对自己的烦恼还没有好好对治的初学者来说，当与人产生矛盾时，首先要去观察的不是别人的烦恼，而是自己的烦恼。即观察是自己的哪一个烦恼，导致与别人产生了矛盾，然后先把自己的这种烦恼对治掉，这样才有资格去观察别人的烦恼。其次观察别人烦恼的目的，也不是去指责别人。指责别人，一方面助长了自己的贪、嗔和我慢等烦恼习气；另一方面来说，也不会得到别人的认可，不可能解决问题。所以观察到别人的烦恼后，要把别人与烦恼分开来，要继续像菩萨那样对别人保持欢喜心，并且知道了这种烦恼的害处后，要首先发誓自己不要去生起这样的烦恼，否则也会做出像别人那样的事情来。如果在他人能够接受的前提下，用不伤害他人的自尊心的方式，或者直接，或者委婉地给别人提出自己的看法和建议。如果人家还不接受，也不能着急，不能生气，不能说“那我就不管了”、“随你去吧”等等不悦意的话，要知道这是自己的智慧低、观察力弱、能力弱，还帮助不到别人，所以更应该提高自己的修行。

庚二、引彼入道之理

随彼何所喜，先应观彼法，
倘若已失坏，都非正法器。

颂文直解

引众生入道的道理，就是对于所化的弟子，传授给他们欢喜的法。比如弟子欲求善趣，则演说戒律，应该这样首先观察弟子适合的法。否则的话，如果弟子的心相续已经失坏，则无论如何，都不会是圣法之器。

释义

说法要相应弟子的根器。如果对吝啬者说布施，对嗔恨者说安忍，以及对破戒者说戒律的话，这些人就不会欢喜听。而对于欲求财富者讲布施，对欲求生善趣者讲戒律，对欲求妙色者讲安忍，他们就会欢欢喜喜地接受。所以应当观察所化者到底喜欢听、适合听哪一种类型的法，然后有针对性地传授，等之后他们成为了法器的时候，就可以宣说甚深之法了。如果首先因为弟子与所说的法不相应而不欢喜的话，那么弟子的心相续就会失坏，这样就很难成为深法之器了。

月称菩萨还举了这样一个公案，有一个商人的女

儿，丈夫去世后，因为非常贪恋她的丈夫，精神失常了。她把丈夫的尸体背在身上，就像丈夫还没有死一样，直到变成了骨架还一直背着。为了治愈她的病，一位一直在行持菩萨道，名叫美发的医生，也找了一具女人的尸体背在身上，说这是自己的妻子，这引起了疯女的注意，这样背了六个月，取得了疯女的信任后，一日趁疯女睡觉，医生将两具骷髅绑在一起，放入河中漂走了，然后叫醒疯女，装出很气愤的样子说，你的丈夫把我的妻子骗走了，要疯女赔他的妻子，并佯装要拿石头砸死她。疯女又是伤心，又非常惶恐，战战兢兢地请求医生的原谅，医生看时机已到，就说如果能听自己的话，就不找她报仇。这样疯女对医生产生了信心。这时医生给疯女开导了放下贪执、接受无常的教言，疯女也在此时幡然醒悟，恢复了理智。

这个公案，在全知麦彭仁波切编著的《释迦牟尼佛广传》中也有记载。对于这样一个精神失常的女人，一般人如果在街上遇到了，看到她背着一具尸体，会嫌弃她，甚至会打她、骂她。而那位良医，知道她是精神失常导致的，就对她产生出深深的悲愍。如果医生一开始就去给她开导无常的教言，那这个疯女因为听不懂，而不会对医生产生信任。医生根据她的病情，

也去背了一具尸体，用这种独特的方法引起了病人的注意，并且逐渐让她产生了信任，最后再创造机缘，使疯女恢复了理智。这位良医，就是导师释迦牟尼佛在行菩萨道时的前世，佛就是经过无数次这样的修持而成就的，我们作为佛的弟子，也应该学习这种慈悲。

那么菩萨在如是为众生作利益时，众生即使被制止了一百次，但他还是继续做不合理事，对于这些人，菩萨就尤其应当对其悲愍。下面圣天菩萨讲解菩萨应该这样做的原因。

庚三、正说成办利他之善巧

如母于病儿，特别觉痛爱，
如是诸菩萨，特意愍恶者。

难词释义

痛爱：悲痛怜爱的意思。

颂文直解

譬如母亲对生了病的孩子，会比其他孩子更加悲痛怜爱，与此相同，诸菩萨对非圣者，尤其是恶业深重的众生，会施加更多的慈爱。

释义

母亲对于子女的爱虽然相同，但是对于生了重病

的孩子，特别疼爱，会给予更多的关注和照顾。同样，具有悲愍心的菩萨，虽然对一切众生一视同仁，平等地给予慈悲，但是对特别具有罪恶的人，则更有悲愍。因为这些众生犯了严重的烦恼病，他们的相续被扰乱了，而去作了非法之事，造了严重的恶业。菩萨观察到了这些众生今世的痛苦，尤其还观察到了来世更猛烈的三恶趣苦，因此菩萨的悲心就更加强烈，就像地藏菩萨发下了“地狱不空，誓不成佛”的大愿。所以会积极地去救度，而不会视而不见，更不会舍弃不管，所以即使这样恶劣的众生一而再、再而三地犯错，菩萨依然会尽可能地寻找机会，来帮助他们自省和觉悟。

这就像烧火的时候，堆的木材越多，火就越大。同样，菩萨缘他人的苦越多，产生的悲心就越深厚。

现在很多学佛人，对他人的错误，如果知道是烦恼深重导致的，能够理解和原谅的话，应该说已经做得不错了。但是作为大乘弟子，这还不够，应该在理解和原谅的基础上，还要增上对他人的慈悲之心，不离不弃。这一点对于没有真正生起菩提心的人来说，是比较困难的，现在也不一定马上能学到手，但是至少大家知道了大乘佛法这样的一个标准，并且在以后用这个标准要求自己，来增上自己的修行。

或作彼弟子，或作彼师长，
以种种方便，令有情通达。

颂文直解

如是善巧的根本，即是以大悲心，与诸所化的种姓、根机、意乐相应的方式，进行教化。对于傲慢的人，为了调伏他们，菩萨会作他们的弟子；同样，对于相续清净的所化，则会作他们的师长等，以这种种的方便，令未知实相的有情，通达诸法实相。

释义

菩萨度化众生的善巧方便，就是以大悲心，对各种不同种姓、根机、意乐的众生，做与他们相应的饶益。那么有些贡高我慢的人，对于真正有功德的人，不作恭敬承事，为了调伏这样的一些人，菩萨就以作他们弟子的方式，进行饶益。而如果弟子的相续清净，知惭有愧，那么菩萨作为师长就会直接教授给他们相应的法，调伏他们的烦恼，直至通达诸法的实相。

这就像在一个城市中，不同的人做着不同的工作，扮演着不同的角色，这样城市才会健康运转。同样地，对于不同的众生来说，也需要契合众生的根机和意乐，用不同的身份去度化，这样才会有可能度化各式各样的众生。

《四百论广释》中说：一位良医，会开出不同的药方，运用各种不同的药材，来救治病人。同样，菩萨也会相应众生的根机，而采用不同的方便来饶益众生。

因为菩萨利益众生的心很纯净，那么他的悲心会更加坚固，这样他度化众生的力量会更加增强，这样就不会有他度化不了的众生。下面圣天菩萨就来讲解菩萨这样的功德。

如善巧良医，少有不治症，
获巧力菩萨，非所化甚少。

颂文直解

犹如很善巧的良医，很少有因为医术不高而治疗不了的病。同样地，菩萨获得了善巧力后，不能度化的众生也就极为稀少了。

释义

菩萨善巧的力量，主要来自于菩萨了知有情根机的胜劣，并且运用四摄法度化众生，这样菩萨调伏有情的力量就非常强大，非所化之根机也就极为稀少。

四摄法即是“布施，爱语，利行，同事”。一、布施摄，即是众生需要财物，则施以财物；众生需要佛

法，则施以佛法；众生需要无畏，就施以无畏；这样就能使众生生起亲近心和信心，从而使众生归附而修持佛法。二、爱语摄，即是随众生的根性而善言慰喻，使他们生起亲近心和信心，从而使众生归附而修持佛法。三、利行摄，即用身口意的善行利益众生，使众生归附而修持佛法。四、同事摄，即随众生根性，而与其共事，使他们共同获得利益，由此而使他们归附而修持佛法。

《四百论广释》中说：龙树菩萨住世时，国王的儿子贪恋一个女人，而生了严重的相思病，其他的医生怎么医治都不见好转。龙树菩萨知道王子这个病的前因后果，所以运用方便，使王子的贪欲烦恼寂灭下来，健康得到了恢复。所以菩萨因为了知并相应了众生的根机意乐，用四摄等方便进行饶益，所以能解决众生各种各样的无明烦恼，这样就几乎不会有菩萨度化不了的众生。

前面说了菩萨度化众生的善巧之处，即是以大悲心为根本，与所化的种姓、根机、意乐相应的方式，进行教化。接下来圣天菩萨引导大家正确地认识到无此善巧的过患，与有此善巧之利益。

己三、明有无如是善巧之功过 分二：一、明离如是善巧之过患；二、明具如是善巧之胜利。

庚一、明离如是善巧之过患

若菩萨境中，有由未策励，
堕落于恶趣，是智者所呵。

颂文直解

如是在菩萨的所化行境中，如果某些众生明明可以被度化，但是因为菩萨没有以善巧方便去策励，这些众生造下恶业，堕入到恶趣之中，这位菩萨，就会受到其他具有善巧方便，又有智慧的菩萨的呵斥。

释义

在菩萨行境范围内的众生，是已经和菩萨具有法缘，能够受他教化的众生。对于这些有缘的众生，菩萨理应慈悲地去策励他们。所谓策励，就是根据他们不同的根机、意乐，进行善巧的鞭策和鼓励，或者给他们宣说相应的正法，帮助他们消除四颠倒见，树立起因果等正见，并将时间和精力用到闻思修行上去。如果菩萨因为忘失了菩提心，以及懈怠等的原因，不去善巧教化，那么这些众生在烦恼习气的控制下，会不断地造恶业，而堕入恶趣。

在一般人看来，众生堕入恶趣，那是他们自作自

受，偿还业债而已，菩萨怎么会因此而受到呵斥呢？这个原因是，因为菩萨发起了菩提心，已经承诺说直至轮回穷尽之前，都不会舍弃众生。而现在对那些已经具有缘分，可以度化的人，菩萨却忘失了菩提心，或者心生懈怠，没有去精进、善巧地说法，帮助他们走上解脱道。这在那些具足菩提心、又具有善巧方便、一直在精进度化众生的菩萨看来，就是没有履行自己的诺言，是菩萨的失职，所以会受到这些智者菩萨们的呵斥。

这就是离开了善巧的第一个过患。下面圣天菩萨来阐明第二个过患，即如果离开了以大悲为根本的善巧方便，就不可能进入布施等六波罗蜜多的修行。

若于他苦迫，不欲赞悲愍，
如何于无怙，能哀愍行施。

颂文直解

一个初发菩提心的菩萨，如果不愿意赞叹对受苦有情的悲愍，那他怎么可能在将来，以悲愍心去施舍像乞丐等的没有依怙的众生呢？这是根本不可能的。这样他就无法趣入行持布施等六波罗蜜多。

释义

一个人所做事情的性质，是由他的发心，或等起来决定，而不是由这件事情的形相来决定。菩萨行持六度万行的前导，或者说善巧的根本，是大悲的发心。假如说菩萨不认同大悲心，不赞叹大悲心，对具有苦及苦因的众生不生悲愍，对其他菩萨悲愍众生的善行不作随喜，那么他怎么可能会将自己辛苦积累的财产布施给众生？甚至将自己的血肉布施给众生呢？所以没有大悲心的话，则根本不可能修持布施波罗蜜多等的六波罗蜜多。而不修持六波罗蜜多，则根本不可能成佛。

圣天菩萨在上面指出了缺少善巧方便的过患，接下来从正面阐明具有善巧方便的殊胜利益。

庚二、明具如是善巧之胜利　分三：一、具善巧所依身之大义；二、以彼所依行持难行之差别；三、正说具善巧之胜利。

辛一、具善巧所依身之大义

一位具有善巧方便的菩萨，他的人身会具有什么样的大义呢？下面圣天菩萨说：

若有为利他，久住于世间，
间住尚有损，况真心起嗔。

难词释义

间住：中间安住，即既不嗔恨，也不随喜赞叹，安住于漠不关心的中间状态。

颂文直解

菩萨以大悲为方便，为了利益众生，使众生成就佛果，乃至世间存在之间，他们都有安住于世间的勇气。如果有人对这样具有善巧的菩萨漠不关心，不去恭敬赞叹，不去承事，这尚且有巨大损失的话，那更何况对菩萨真心生起嗔恨呢？那将遭受最最大的损失。因此，不但不应该嗔恨菩萨，就连漠然不顾也都应该放弃，而应当以恭敬心前去亲近。

释义

菩萨的目的是度化众生，即为众生谋求现前的轮回安乐和究竟的涅槃安乐；度化的时间是尽轮回际，即只要有众生还在轮回流转，他们就不会停止度化；并且菩萨还具有度化众生的善巧方便。这样的菩萨，他的所依身就是一个巨大的福德藏。如果有人能随喜并且效仿菩萨的话，就能迅速积累资粮，所以是非常珍贵难得的。

在这个偈颂里，圣天菩萨通过他人对菩萨的漠视和嗔恨将遭受的损害，把这种珍贵难得非常形象地显示出来了。

如果有人对菩萨的功德视而不见，既不去协助和承事，也不作随喜赞叹，那就会白白失去这个积累资粮的绝好机会，这无疑是一个很大的损失。就像一个饥饿的人，前面有热气腾腾的馒头，他却没想到去吃一样，是非常可惜的。而如果仅以冷漠旁观菩萨的善行，都会产生如此大的损失，那么对菩萨生起嗔恨心的话，就更会遭受严重的恶报了。这样的人，不但今世不会顺顺利利度过，来世更会堕入到三恶趣之中，在无量劫中都遭受难忍的痛苦，这是一切损失中最最大的损失了。

通过这样的比较，大家就明白了一个具有善巧的菩萨，他的所依身也成了特殊的所依身，成为了一个巨大的功德藏，是众生的福德良田，具有一般人难以想象的大义。所以应该对菩萨生起信心，应该随喜赞叹，应该前去亲近，并且努力去护持菩萨度化众生的善行。

辛二、以彼所依行持难行之差别

那么具有善巧方便的菩萨，什么样的行持是最特别难行的呢？下面圣天菩萨就来讲解这个问题。

若一切生中，常具足五通，
于劣现劣身，此乃最难行。

颂文直解

具足福德和智慧资粮之力的菩萨，获得了忍，并具足了在一切生中都永不退转的五种神通，这样的菩萨，在不清净的恶劣刹中，显现为禽类和兽类等低劣之身，来成熟有情，种下菩提的善根，这是最为难行的。

释义

菩萨具有不可思议的智慧资粮和福德资粮，成就了忍，和五种不退转的神通等种种的功德。他们能安住在清净刹土对三宝作种种的供养和承事，但是这并不是他们最难行之处。菩萨最难行的，就是隐藏起自己不可思议的功德，而在地狱、饿鬼、旁生等恶道中显现为罪业深重的低劣之身，和他们吃一样的东西，说一样的话，做一样的事，甚至显现上也受一样的苦报。这样和恶道众生和光同尘，打成一片之后，再以他们能通晓的语言和行为，来逐渐引导他们、加持他们，善巧地成熟他们的菩提善根。

圣勇菩萨在《菩萨本生鬘论》中，记载了一个兔王舍身供养梵志的公案，就是这种极为难行的善巧菩萨行。

本师释迦牟尼佛在往昔行菩萨道时，曾作兔王，“虽受斯报而能人语，纯诚质直未尝虚谬，积集智慧熏修慈悲，不生一念杀害之心。于彼无量百千兔中，禀性调柔居其上首，为彼徒属讲宣经法。”

当时有一外道婆罗门，也在山上修行，一天偶尔听到了兔王在为群兔讲经，听了后身心泰然，离诸热恼。这位婆罗门大为惊叹，于是前去请求归依。兔王回答说：“大婆罗门！我今所说解脱之法，能尽苦际，称汝机者，但当发问无所吝惜。我已久除悭贪之垢，为利有情乐住生死，化彼同类受是兔身。”婆罗门“心大欢喜，得未曾有”，并请求能长久依止。

不久，因为久旱不雨，婆罗门十来天都没有进食，于是不得不前去告别，准备外出。兔王挽留了一天，并让群兔准备好干柴，准备次日早上供养晨餐。婆罗门心想，兔王是找到了死亡的鹿，还是野兽的残余肢体？为什么心里这么欢喜，要请我用餐呢？

这天晚上，兔王整夜为群兔宣说佛法。天亮之后，他们来到了堆积干柴的地方。用火点燃后，兔王说：“大仙！我先所请欲陈微供，今已具办愿强食之。所以者何？智者集财，积而能施，受者怜愍，要必受用。我今贫乏施力为难，唯愿仁者决定纳受，我欲令他获

安隐乐，自舍己身无所贪惜，共诸众生证无上觉。”说完之后，就跳进火中，以自己的身肉供养婆罗门。婆罗门马上营救，虽然从火中抢了出来，但是兔王不坚实的肉身已经陨殁。婆罗门深受震撼和加持，引发了极深的信心和悲心，发誓生生世世永作弟子，并且头面作礼后，也跳入了烈火之中。这位兔王，就是导师释迦牟尼佛的前世，这位仙人，就是弥勒菩萨的前世。

菩萨就有这样的伟大，完全牺牲自己，以大悲心救度众生，以不可思议的善巧方便，让众生直接或间接地得到暂时和究竟的安乐；最后让众生得到究竟成佛的断证功德。

那么菩萨的这种善巧方便所产生的利益究竟有多大呢？下面圣天菩萨对此来作回答。

辛三、正说具善巧之胜利

方便诸时中，久远所集福，
如来说彼量，尚非遍智境。

颂文直解

菩萨在一切时中，都不停地行持如是的善巧方便，以此在久远的百千劫当中所积聚起来的福德，如来说已经超出了遍智能衡量的范围。

释义

就像在家众生的轮回是无边的一样，菩提萨埵的善根也是无法估量的。这其中的原因，是因为菩萨具有大悲心，并且利益的时间无量，利益的方便无量，以及利益的有情无量的缘故。

有人想，毕竟佛是遍智，为什么还不知道菩萨的福德呢？要知道这是因为菩萨的福德，本来就是无穷大，大到没有办法去衡量。佛正因为是遍智，所以才能如实地告诉众生，菩萨的福德是无法衡量的，是不可思议的。

如果大家自己心里生起了一刹那的大悲心，行持利他行，那么功德是不可思议的，福德也是很大的。如果是以自私自利的发心，那么不仅仅是这一生，即使生生世世的福德累积起来，也压根无法与菩萨以真正的大悲心和利他心摄持所产生的一刹那的功德。

这以上圣天菩萨为大家讲了获得遍智佛果的修行方法，即需要用善巧方便去成办众生的利益。接下来，圣天菩萨将讲解从一地到十地的菩萨，如何用这样的善巧方便，来修持波罗蜜多。

戊二、加行入波罗蜜多之理 分二：一、先入布施波罗蜜多之理；二、渐入一切波罗蜜多修行之理。

已一、先入布施波罗蜜多之理　分二：一、正说；二、明违品过患。

庚一、正说

如此菩萨在行持十波罗蜜多中，首先入的是布施波罗蜜多。菩萨仅仅听闻到布施的声音，也会对布施生起极为恭敬之心，而趣入布施波罗蜜多之中，这就像《本生传》中所说的那样。下面就从以听闻布施的声音，也心生恭敬这一点来讲述。

施声能显示，死法及余有，
是故于菩萨，施声恒优美。

颂文直解

布施的梵文发音是檀那，檀那在梵文中能显示死、法和余有三种含义，正因为这样，所以对于菩萨们来说，这是一个听起来永远优美的声音。

释义

檀那这个声音在菩萨听起来为什么是那么优美呢？这就是因为檀那具有三种含义。第一，能显示死，死无常意味着要厌离和舍弃三有轮回，所以对暂时还属于自己的财产等，会欢欢喜喜地尽量去作布施。二、

能显示法，这里的法是三种布施，即财布施、无畏布施、法布施。而这三种布施里，又包含了六度。其中，财布施里包含了布施波罗蜜多，无畏布施里包含了戒律波罗蜜多和安忍波罗蜜多，法布施里包含了静虑波罗蜜多和般若波罗蜜多，而精进波罗蜜多则是行持任何波罗蜜多时都需要的，因此包含在三种布施之中。正因为檀那这个音，能显示这三种布施和六波罗蜜多的法，所以菩萨听到之后，心里就特别地欢喜。三、能显示余有，即在今生中，通过护持身口意三门，精进地修持三种布施，以这样清净的善业，就能在来世随意自在地转生到三有的其他道中，继续去行持布施等的修行。

因为梵文中布施这个词的发音有这三种含义，所以菩萨无论什么时候听到它，都会觉得特别优美，心里特别欣喜。月称菩萨在《四百论广释》中说，菩萨听到檀那，就像死刑犯听到要被释放时的心情一样，心里充满了欢喜。正因为这样，所以菩萨能圆满趣入布施波罗蜜多。

虽然在汉语中布施这个词，没有像梵语的檀那一样可以表示死、法、余有这三种含义，但是通过上面的学习，加深了对于布施的理解后，每个人也应该像

菩萨那样，对布施产生出发自内心的欢喜。

接下来圣天菩萨来阐明在修持布施波罗蜜多时的一个误区。

庚二、明违品过患

若谓今行施，当感大果报，
有所取所舍，如商贾应呵。

颂文直解

如果说现在布施给他人，是为了能在将来感得很大的果报，即获得今世的名利等的回报和来世的异熟果报的话，那么这种为了有所取才做的施舍，就和商人追逐利润没有区别，这是应该被呵斥的。

释义

大乘的布施波罗蜜多，和为了一己私利、以做买卖的方式所做的布施，这两者是有天壤之别的。这从动机、结果、本体三个角度可以明显地区别开来。

从菩萨的动机来讲，纯粹是被大悲心驱使，为了利益众生，才去行持布施度。而为了追求自己的利益，也就是今世的名利回报和来世的异熟果报，以做买卖的方式去做布施，那就不是为了利益众生了，这就违背菩萨本来的发心了。

从结果来讲，菩萨通过修持布施波罗蜜多，是超越轮回的成佛之因。但是为了自我的名利等等目的，以取舍心去作布施的话，虽然也会有相应的福德产生，名利等回报也肯定会越来越多，但仍然落在轮回之中，和无漏的出世间功德是根本无法比较的。而且这些正是菩萨应该舍弃，而不应该希求的。对于成佛来说，这些有漏的世间福德，根本起不到真实的作用。

从本体上来说，以这种取舍之心做的布施，是有漏的杂染善法，而菩萨行持布施波罗蜜多，是无漏的清净善法。

以做买卖的取舍之心去做布施，就具有上述的过患，所以应该被大乘的智者们所呵斥。

不管是对僧众作上供，还是对乞丐作下施，如果不是为了弘法利生，也不是以大悲心引发，为了救拔众生的目的，也不是为了自己的相续成熟而成就佛果，纯粹是为了自己增长福报，获得种种享受，今世获得各种回报，来世获得很大的异熟果，那么这根本不是大乘的布施，而恰恰是大乘布施的违品，具有严重的过失。所以大家在心里清楚后，就要断除智者们所呵斥的这些非法行。

在布施波罗蜜多之后，接下来就要渐次修行持戒、

忍辱、精进、静虑、慧、方便、愿、智这九个波罗蜜多，下面就阐述渐次修行其余波罗蜜多的道理。

己二、渐入一切波罗蜜多修行之理

若昔所作恶，有亦成非有，
彼具善业者，无有不能办。

颂文直解

对于这样的菩提萨埵来说，往昔所造的微小罪业，不会成熟；又因为具有殊胜的善业，那就没有什么波罗蜜多是菩萨不能成办的。因此，菩萨必然会一地一地地上进，而圆满一切波罗蜜多。

释义

通过修持布施波罗蜜多积累了无量福德的菩萨，之前在凡夫阶段时所造的少许罪恶，因为被殊胜善业的大力压制的缘故，已经失去了产生果的力量。这就像几粒盐，能改变一杯水的味道，但是无法改变整条恒河水的味道一样。这样的菩萨，没有了恶业力的羁绊，又具有强大的善业福德，必然有能力去成办众生的一切利益。

对于凡夫来说，恶业相比于善业还比较大，这时虽然也在修行，虽然也立志要去利益众生，但是自身的恶业经常在毫无防备的情况下成熟。比如，或者因四大不

调而生病，或者遭遇到车祸等飞来横祸，或者无端地受到诽谤等等，这些障碍都会使得闻思修行和弘法利生一波三折，难以顺顺利利地开展下去。但是一地菩萨通过精进修持布施波罗蜜多，行持了无数的善业，积累了无量的福德。而他们之前在凡夫地时所余留下来的恶业，则已经极其轻微。而且这些轻微的恶业，在强大善业的压制下，也极不容易成熟。这样他们就有足够的资粮和顺缘，来渐次开展接下来的九个波罗蜜多的修持。

前面讲完了本品的前两科“说意乐于大菩提发心”和“说加行遍智道之自性”，接下来讲本品的第三科。

丁三、明具如是意乐加行之利益 分二：一、现前利益；二、究竟利益。

戊一、现前利益

大势心意者，此间亦无损，
故彼视三有，涅槃无差别。

颂文直解

具有如是强大的心，也就是意乐和加行的大乘佛子，在此轮回之中，因为有断的功德，所以不会受到苦的损害。因此，菩萨对三有轮回及寂静涅槃，已经获得了无差别证悟的证的功德。

释义

前面所讲的菩提心意乐和善巧的加行，都是菩萨通过修行，而产生出来的强大的善心力量。当菩萨具有如此强大的善心力量时，他就断除了烦恼，不会因烦恼而造业，而且宿世的恶业也很不容易成熟，即使万一成熟一些微小的苦果，也不会像凡夫那样产生心苦和烦恼，而是会通过如理作意和大乘的善巧方便，将苦转为道用。所以对于凡夫和小乘修行者来说充满了惊涛骇浪的凶险轮回，对于这些菩萨来说，就像是风平浪静的海洋，他们不会再受到任何的伤害，偶尔有小浪花打在脚上，也像按摩一样，不会造成痛苦，这其实已经获得了轮回和涅槃没有差别的证悟了。这种断的功德和证的功德，即是菩萨不可思议的意乐和加行的现前利益。

同样，弥勒菩萨造的《大乘无上续论》，也就是《宝性论》中，对菩萨的这种强大心力的作用，也作了这样的阐述："依于业及惑水等，不能令彼新生起，以死病老猛烈火，亦复不能焚烧彼。"

一地以上的菩萨，在示现中虽然也有生老病死，这是他们接引众生的方便，但是在名言谛中，菩萨自己的心里，有没有四大损害，或者生老病死等让他们受苦，

受到伤害的情况呢？实际上这是根本不存在的。但是毕竟涅槃无比快乐和自在，没有轮回的苦，那么这样菩萨会不会舍弃三有，进入到真正的涅槃之中呢？对于小乘修行人来讲，确实可能是这样的，但是对具有菩提心这一世俗发心的菩萨来说，这是不可能的；而且菩萨的胜义智慧超越了小乘声闻、缘觉的智慧，因为他证悟的是大空性，是轮涅大平等的法性。所以从世俗和胜义两个角度，都说明了菩萨不会舍弃众生，而只是进入到涅槃之中。月称菩萨在《四百论广释》中，用母亲牵挂子女的心态来说明了这个道理。母亲本来可以享受平静的生活，但是如果子女生了病，母亲马上会放弃平静的生活，而会千方百计地去把子女的病治好。同样地，菩萨成佛就是为了救度广大的众生，众生都在轮回的这一边受苦，所以菩萨在证得了轮回和涅槃平等无别，具备了大力后，必然会在轮回中，精进地救度众生。大家所熟知的《普贤行愿品》中就这样说："勤修清净波罗蜜，恒不忘失菩提心，灭除障垢无有余，一切妙行皆成就。于诸惑业及魔境，世间道中得解脱，犹如莲华不著水，亦如日月不住空。悉除一切恶道苦，等与一切群生乐，如是经于刹尘劫，十方利益恒无尽。"

戊二、究竟利益 分二：一、正说；二、建立之理。

己一、正说

若谁一切时，从心自在生，
何因彼不成，一切世间主。

颂文直解

这样菩萨具足了福德和智慧的力量，在一切时中，心都能于圆熟净三者获得自在，由此能生起断证圆满的功德，这以何因而不能成为一切世间之主呢？就是说，菩萨必将会现前大菩提。

释义

菩萨获得了上述的断证功德后，心已经获得自在，由此能自在地在轮回中投生，而且也具足了福慧二种资粮，这样就完全具备投生为世间主的资粮和能力，比如说投生为转轮王或者人间的国王等等。所以菩萨可以顺利地成就圆熟净的功德，这就是菩萨不可思议的意乐和加行的究竟利益。

“圆”，就是圆满十度；“熟”，就是成熟众生；“净”，就是严净国土。菩萨的心于圆熟净获得自在之后，就能够现前大菩提，而成就佛果。这是以事势理而成立的必然规律。

但是善根不具足的众生，并不相信菩萨通过殊胜的意乐和加行，获得现前的断证功德和究竟的圆熟净之后，所成就的佛果是遍知一切的。为了遣除这种怀疑，下面圣天菩萨来建立佛是遍智的道理。

己二、建立之理 分二：一、立遍智为最胜净之量；二、明世间量难知彼。

庚一、立遍智为最胜净之量

世间亦现见，从胜出最胜，
故不思议力，应知亦定有。

颂文直解

在世间中也可以现见到，殊胜之中尚有更为殊胜的。比如种姓之中，最胜可以到婆罗门；生处最胜可以到三有之顶的非想非非想处；山的最胜可以到须弥山王；王的最胜可以到转轮王。同样，心的最胜，可以到究竟的遍知一切相的智慧。是故，不可思议的力量，应知也必定会有。

释义

菩萨在圆满了圆熟净三种功德之后，即圆满了自利利他的功德，成就了佛果。但是有外道不承认佛的遍智是最殊胜、清净的量。他们说，佛长得就像一个普通的

路人一样，怎么可能会有如此大的功德呢?

这里圣天菩萨指出，山外有山，天外有天，这是小孩都知道的道理。不能因为眼光的狭隘、见解的低劣，而否定有遍知一切的佛陀。外道看佛就像一个普通人，以此就认定佛真的没有遍智的智慧了，这是非常幼稚可笑的。大家要清楚，这个缘起的规律，就是自然的规律，是法尔的道理。种什么因，就得什么果，种世间的因，只能结世间的果，菩萨种下广大福慧资粮的因，自然就可以结下具足不可思议智悲力的佛果。所以每个人都应该如理来闻思佛所传讲的成佛之道，并按此修持，这样就能够以亲身的体验，来发现佛是究竟圆满的一切智智，打消掉心里的疑惑了。

庚二、明世间量难知彼

如是甚深法，愚夫生恐惧，
如是劣根者，怖最希有法。

颂文直解

如是极为深奥具足殊胜意义的三解脱法，愚夫因为没有通达而生起了恐惧。同样，诸劣根者，因为仅仅依于见世间的智慧，而怖畏最为广大的遍智量等稀有之法。因此，不应颠倒四依，而应当不依识而依智。

释义

世间的量，只能衡量世间法，对于出世间的法，就如聋如盲了。很多世间人，甚至包括有些具有傲慢的声闻弟子，对于如上所说的大乘菩萨道之因以及大乘佛果，显得不能理解和接受，这就是智慧低劣的缘故。

这个偈颂的前两句是比喻，后两句是意义。就像有的人，由于智慧低劣，缺乏善加辨别的能力，对于极为深奥的缘起性空，也就是空、无相、无愿三解脱法，产生了恐惧；那些根器低劣，非大乘种姓的人，对于极为稀有的深广大乘道，以及如来最胜稀有的不可思议之力，也狐疑不信，而生出恐惧。

但是，依智不依识是不变的真理，因此，应当依佛的教导，闻思修大乘佛法，明了大乘佛法的见修行果，以此就能对大乘佛法产生出真实的信心。

断烦恼品第六

《中观四百论》分为前后两科，我们现在在学的是第一科:“明方便名言之真实性修习之瑜伽的次第”。这其中又分为四科，第一科是“断所知非理分之方便的瑜伽”，这就是前四品；第二科是“证所取清净分之方便的瑜伽”，这是第五品。这两科我们已经学完了。接下来将要学的是第三科:“断所断杂染分之方便的瑜伽”。

乙三、于所断断杂染之方便的瑜伽 分二：一、断烦恼集方便之瑜伽；二、断有漏业集方便之瑜伽。

救拔众生的菩萨知道一切衰损的来源是轮回，因此需要为断除轮回而精进。要永远断除轮回，则需要断除轮回的因，也就是烦恼和业。所以菩萨会将要调伏的众生安置于断烦恼和业之上。本论中有关“断烦恼集方便之瑜伽”的引导，就是第六品“断烦恼品”；而关于“断有漏业集方便之瑜伽”的引导，就是第七品“离贪著欲财品”。

丙一、断烦恼集方便之瑜伽 分三：一、略明障治体性；二、广明差别；三、结摄其义。

丁一、略明障治体性

障，就是烦恼集；治，就是对治烦恼集的方便。圣天菩萨首先用一个偈颂，来简略地阐明烦恼及其对治方便的体性。

由乐增长贪，由苦增长嗔，
若乐非苦行，苦何为苦行。

颂文直解

对于断烦恼的方便，有些外道认为只能依靠苦行。但这并非是实际情况。原因是，外道希望通过身体的苦行获得乐，但这反过来又会增长贪欲，而苦行时所受的苦，又将增长嗔恚。因此，外道所修的苦行和所受的乐，都同样是增长烦恼的因。如果有人住于乐中，就认为不是在修苦行的话，那为什么住于苦中，就是在修苦行呢？所以真正的苦行，并不取决于是在受苦或是受乐，而是能在断除烦恼的方便上精进用功。

释义

圣天菩萨在这个偈颂中，通过否定苦行外道的见解，确立了正确的修行见解。苦行外道认为烦恼是从苦乐中产生的，而乐会增长贪心烦恼，所以修行者就

不能有安乐，必须要修苦行。圣天菩萨指出，按这种见解去修持，是自相矛盾的，并没有解决根本的问题。修行人应该认清的是，烦恼是非理作意产生的，苦乐仅是烦恼的助缘，所以要断除烦恼，应从断除非理作意上去用功。

《瑜伽师地论》中说，烦恼的产生，有六种原因："一由所依故，二由所缘故，三由亲近故，四由邪教故，五由数习故，六由作意故。由此六因，起诸烦恼。"这六种因中，起主要作用的因，是第一因——所依的烦恼种子、第二因——所缘和第六因——非理的作意。其中起最主要作用的，是第六个非理的作意。

佛法里的这个教导，找到了烦恼产生的根源，而主张苦行的外道，只注重苦乐，也就是只注重烦恼六因中的第二个——所缘。现前的境界只是产生烦恼的次要因，在经历苦或者乐时，如果一个人心里具有非理的作意，那么就会因为这些苦乐而产生烦恼。所以像裸形外道那样裸露身体，故意让身体经受风吹日晒，整天蓬头垢面，就有可能会产生嗔心烦恼。而如果他心里具有正知正念，是在如理地作意，那么就根本不会从这些苦乐中产生出烦恼。比如佛就开许比丘可以住成排的房子，而且房子有很大的窗户，墙壁还可以

油漆上颜色。可以睡柔软的垫子，枕头里可以有棉花。还可以受用酸奶、牛奶、酥油等的美味。

所以圣天菩萨在偈颂里说：快乐不一定能增上贪心烦恼，而受苦却有可能增上嗔心烦恼。这意味着，外道以烦恼逼迫的方式吃苦，是在增上烦恼和痛苦，是没有意义的，不是真正的苦行。所以修行的关键在于如理作意，而不在于是否受乐，或是吃苦，对于苦乐不应该偏执一边，而要针对不同的情况，进行相应的对治。比如世尊在《毗奈耶经》中，对于贪欲重的人，就开示他们行持十二头陀行，比如住阿兰若、常行乞食、次第乞食、受一食法等等；对于嗔心重的人，世尊会开许他们受用一些比较好的饮食、卧具，穿比较好的法衣。所以折磨身体并不是苦行，不管是十二头陀行，还是受用能带来安乐的资具，只要能如理作意，保持正知正念，特别精进地对治自己的烦恼，那才是真正的苦行。

接下来的广明差别中，圣天菩萨就是牢牢抓住非理作意这个烦恼的主因，引导大家正确有效地对治心相续中的烦恼。

丁二、广明差别　分三：一、示所断惑相；二、明障治对应之差别；三、分说断三毒之法。

“广明差别”，就是广泛地阐明，使明了贪嗔痴烦恼及其对治的方便。圣天菩萨先是引导大家认识到烦恼的体相，然后具体把烦恼和相应的对治方便对应起来，最后来分说断除三毒的方便。

戊一、示所断惑相

在断除贪等烦恼前，需要先了知烦恼的体相，这和在消灭敌人之前，要先认识敌人是同一个道理。

贪业能摄集，嗔业起斗争，
痴业能增长，如风于大种。

难词释义

业：这里的业是作用的意思。

颂文直解

贪的作用是摄集，也就是能摄集乐的受用，嗔的作用是导致不和与斗争，痴的作用是能增长贪与嗔，就像风大能使火大增盛，使地大坚固，使水大寒冷一样。

释义

贪的作用，就是摄集，也就是不断地想要获取，

而不会嫌多。因为世间人有很强的我执，有鲜明的你、我、他的区别，所以总希望自己能控制的范围越来越大，我所拥有的东西越来越多，所以贪心就很容易产生。世间成语中也有“贪得无厌”，说明了贪具有永远不可能得到满足的特性。嗔的作用，就是产生不和，进而导致斗争。因为你、我、他界限分明的人，对自己的地盘非常执著，当他觉得别人有可能侵犯到自己的权益时，出于保护自己地盘的动机，世间人会特别警觉，然后对别人生起敌意，产生出不和，甚至斗争，这就是嗔心的作用。而痴心能增长众生心里的贪心和嗔心。因为愚痴，世间人就觉得可以去贪，应该生嗔，从而增上了形形色色的贪嗔烦恼。

贪的对治良药，就是放下贪著，舍弃眷属及财物等，俗话说“知足者常乐”，放下追求，断除贪心的那一刻，就是获得真正安乐的开始。嗔的对治良药，是修慈心，及适当受用一些喜欢的饮食、衣服、住宅等。痴的对治良药，是善加观察缘起。

关于贪嗔痴的作用，月称菩萨在《中观四百论广释》中举了这样一个譬喻来说明。海里的鬼怪有一天变成了人形，和前去海里捕鱼的两位渔夫商量说：你们一个来生火，另一个来掌勺，我来抓鱼，这样我们

就都可以顺利地享用美餐了。于是他们三人都高高兴兴地分头做了起来。鬼怪的任务是去抓鱼，同样贪的作用是去抓取东西；其中一个渔夫的任务是用煎、炸、煮等的方式烧鱼，同样嗔的作用是产生冲突，并且在冲突时用恶劣的语言使对方受到煎熬；另一人的任务是去生火，同样痴的作用是给贪、嗔喂食。

那么为什么贪嗔痴烦恼毫无疑问是所断呢?

不会故贪苦，无助故嗔苦，
无知故愚痴，由彼不达彼。

难词释义

不会：指不会遇，得不到的意思。

由彼不达彼：第一个彼是指贪嗔痴烦恼，第二个彼是指贪嗔痴烦恼造成的痛苦。

颂文直解

同样，贪心因为得不到满足而生苦，嗔心因为力量缺乏、无助而生苦，以及众生因为不知取舍之相而愚痴。又因为愚痴，不知道为什么会生贪苦和嗔苦，这便是最大的痛苦，因为愚痴便不可能生起断除贪嗔的念头。

释义

生起烦恼的后果，就是遭受痛苦，所以对众生来说，烦恼对自己是有害的，应该予以断除。

贪心使人总是不满足于当下的一切，而幻想着获得更多的受用。但是众生的业力，决定了这种幻想不可能实现，所以有贪心的人就觉得很痛苦。即使有些目标实现了，但没过多久，他看到了别人拥有更多、更好的东西，这样他的贪心又生起来了，又会给他带来新的痛苦。

嗔心生起来之后，就与他人形成了强烈的对抗，这时就希望无论是在语言上，还是在气势上，或者在身体力量上，都希望自己能占据优势，压倒对方。但又因为众生的业力原因，决定了众生缺乏力量，不可能事事都能顺自己的意。所以生起嗔心后，就会感受孤立无援的痛苦。

比贪嗔痛苦更严重的是，众生因为被贪嗔蒙蔽，而加深了愚痴，不知道自己的痛苦正是自己的贪嗔之心造成的。人们越愚痴，就越不认为烦恼是过失，还认为生起贪心和嗔心是很正当的事。每天生起的贪心，有一千次以上。尤其是嗔心习气重的人，总是把他人当作怨敌，稍有不顺自己意的时候，就开始去毫无理智地攻击他人。这样的人根本没有想到自己这样做的

种种后果，没有想到生起贪心和嗔心，就像是拿刀在砍自己一样，最大的受害者正是自己。所以真正明白因果道理的人，都会知道贪嗔烦恼是自己真正的怨敌，而且是携带着武器的凶狠的怨敌，因此一位好的修行者，是不会容忍自己生起烦恼的。

《中观四百论广释》中讲了这样一个公案。一个穷人对王后生起了贪心，但是因为王宫里防卫森严，他根本无法接近王后。他的贪心得不到满足，因此特别痛苦。由此他还对国王生起了嗔恨，但是自己的力量微薄，根本无法与国王抗争，所以郁闷于心。他心中的贪嗔，又增上了他的愚痴，冲昏了他的头脑，使他无法恢复理智，于是这样的痛苦就持续不断地折磨着他。

那么贪嗔痴烦恼应该同时断除还是分头断除呢？这要看这三种烦恼是同时还是分别生起的。因此圣天菩萨继续引导说：

如现见痰病、胆病不俱起，
如是现见嗔，与贪不俱起。

颂文直解

如同现见到水大种的痰病和火大种的胆病不可能同时生起一样，如是也可以现见到嗔心与贪心也不可

能在心中同时生起。

释义

相违的事物是不可能同时并存的。贪的作用是摄集，嗔的作用是排斥，这两个相违的心所，也不可能在心中同时生起。但是痴心与贪嗔二者却是相应的，能助长贪嗔，所以能与贪嗔同时生起。

这样就明白了所断的贪嗔痴烦恼之相。接下来，圣天菩萨就教导大家与贪嗔痴烦恼对应的对治方法。

戊二、明障治对应之差别

役贪如奴仆，不爱治彼故；
敬嗔如事主，爱敬治彼故。

难词释义

贪：是贪者，这里指具贪心的弟子。

嗔：是嗔者，这里指具嗔心的弟子。

不爱：即不敬。

颂文直解

一位了知贪嗔烦恼特征的阿阇黎，他在调伏弟子时，会把具有贪心的弟子像奴仆一样役使，因为不敬、严厉是对治贪心的良药。对于嗔心重的弟子，他会当作主人一样去承事，因为爱敬是对治嗔心的良药。对

于愚痴者，则爱敬与不爱敬都要用到。

释义

传授佛法的阿阇黎，尤其是大乘的阿阇黎，对弟子特别慈悲，上一品中也说："师长欲利他，应承事弟子，因彼不知利，故名为弟子。如鬼执虽嗔，医者不生恼，能仁观烦恼，非惑系众生。"在阿阇黎的眼中，弟子就是被烦恼魔困住了的可怜病人。就像医生针对不同的病，会采取不同的治疗方法一样，阿阇黎对于不同烦恼的弟子，也会采取相应不同的调伏方便。

弟子如果贪心重，阿阇黎就会严格管束，并且不断地差使弟子，使他的身口意忙于做听闻、披读、讽诵等的十法行，这样弟子忙于学法，贪欲就没有机会生起，并且在学法的过程中，逐渐认识到烦恼的过患，和对治烦恼的方法。

嗔心重的弟子，稍微不顺心就要发脾气，造下深重的恶业。对于他们，阿阇黎反而会客客气气，和言悦语，并且会经常给他们好的饮食和衣服，解决生活上的问题。这在别人看起来，阿阇黎对待弟子的态度，就好像是一位奴仆在对待主人的态度一样。那么弟子会受到师父言传身教的影响，逐渐学到了师父心相续中的调柔，从而自觉地对治掉自己的嗔心。

对于愚痴心重的人，则要根据情况，看他的愚痴是与贪相应的，还是与嗔相应的，然后分别用相应的爱敬与不爱敬的方式进行调伏。

这样弟子在阿阇黎的呵护下，就会平稳、顺利地进步，没多长时间，烦恼就会减轻，成为合格的弟子。

另外，也要知道一天中烦恼生起的时间次第，从而进行相应的对治。

初时愚痴生，中间起嗔恚，
末后生贪欲，每日三时起。

难词释义

初时：指早上。

中间：指日间。

末后：指晚上。

颂文直解

在早上，受前一晚上昏睡的影响，第二天起床时神志昏沉，睡眼惺忪，因此愚痴生起的比较多；到了中午和下午，因为工作劳累，以及饥饿，就会多生起嗔恚；到了晚上，吃了晚饭后，已经从疲劳中恢复，因此贪欲就会生起。一天之中，根据身体的虚弱状况，不同烦恼也会依次地生起。这样了知之后，对烦恼就应进行相应的对治。

释义

在十二缘起支中可以知道，凡夫心上的烦恼，是缘于身上的苦乐感受而生起。从乐受生爱，从苦受生嗔。那么在一天之中，身体一般也会经过早上的无记，到中午、下午的疲惫，到晚上的舒服的变化。因此人的心里，也依次会表现出愚痴、嗔恚、贪欲这三个烦恼。

知道了一天中烦恼生起的这个规律，就像提前得到了敌人要进攻的情报，修行人就要提前防范，早上就多观察当下的身心现象，这样就不会发呆，中午就多观嗔恚的过患，这样就不会生起嗔恚，到了晚上，就多观察贪欲的过患，这样就不会生起贪欲。一个修行人，在一天之中，就要针对这样不同的情况，分别对烦恼进行对治，让心不放逸，一直保持在正知正念之中。

现在接着讲贪嗔痴烦恼生起的相状。

贪非亲似亲，汝于彼无畏，
人于无益亲，岂非特应离。

颂文直解

贪欲不是自己的亲友，但是因为伪装得和亲友一样，所以你对贪欲不会产生畏惧。人们对于无有利益而

有害的虚假亲友，难道不是应特别远离的吗?

释义

这个偈颂指出了贪欲具有欺骗性。贪欲与有漏乐受相应，这让人们以为贪欲对自己有利，能给自己带来快乐，所以就让贪欲轻松地混进了心相续，就像一个怨敌假扮成亲友，轻松地混入到了亲友中间一样。之后贪欲不断地膨胀，并驱使身、口为所欲为，造下了很多恶业，对清净修法的命根带来了很大损害。等人们醒悟过来，知道真相的时候，往往事情已经到了不可收拾的地步。

这个偈颂也间接指出了嗔恚与愚痴的特点。嗔恚与苦受相应，人们会明显感受到嗔恚带来的难受、痛苦，所以人们自然会把心中的嗔恚当作怨敌一样。而愚痴是与不苦不乐的舍受相应，所以愚痴就像一个陌生人，既没有像嗔恚那样让人警觉，也不会像贪欲那样使人蒙蔽。

一个修行人，对于贪嗔痴三毒，要时刻保持警惕，坚决予以断除。其中尤其对于贪欲，更需要加倍地警惕，在它蠢蠢欲动的时候，就要提起正知正念，马上进行对治，在它萌芽状态就断除干净。

在了知烦恼的相后，接下来还需要进一步了知对治烦恼的方便。

贪有从因生，亦有从缘起，
从缘所起贪，易纠治非余。

颂文直解

贪欲有从前世反复串习过的同类因中生起的，也有从此世才偶尔接触到的境缘中产生的。从缘所生起的贪欲，容易以对治法进行纠治，而除此之外从因所生起的贪欲，并不容易断除，所以应当一心专注特别精进地进行对治。

释义

贪欲从轻重程度可以分为两种，一种是前世串习成熟后，今世形成了强大等流习气的，比如男女之间的贪爱等等。佛经里说，鸽子的贪欲很重，因为鸽子是贪欲重的众生投胎的缘故。因此如果对男女的贪爱不去对治，下辈子就很有可能去做鸽子等的恶道众生了。

另一种只是从今世的境缘中生起的，比如因为交往了恶友而沾染的不良嗜好，以及对电脑、手机等新潮的高科技产品等的喜好，这一类的贪欲习气比较弱，相对容易断除，就像三根木棒搭成的三脚架子，只要其中一根倒下，其他两根也就立不住了。

从这个偈颂中可以知道，那些根深蒂固的贪欲，如果产生了，必定是来势汹汹，所以对它们尤其要保持高

度警惕，特别精勤去对治，不让它们有生起的机会。

真正能摧毁自己的怨敌，就是自己内心的贪欲。一个不能控制贪欲的人，一定会带给自己今生、来世无穷无尽的苦难。这样正确的认识之后，就要很精进、极力地控制贪欲。所以修法的智者对待五欲六尘等的态度是控制而根本不是放任，就像防贼一样看住它。自觉地管束自己的五根或身口意三门，这是至关重要的。对于修行者来讲，像这样提起正知正念，断除贪欲烦恼，是修行的重中之重。

嗔恚极坚固，定恶作大罪，
知如是差别，当尽烦恼际。

颂文直解

嗔恚极为坚固，而且必定是不善的恶法，会使人作五无间罪等重大的罪业。能随时随地了知烦恼的各种体相，以及断除烦恼的方便等的差别，就能彻底断尽烦恼。

释义

人生起了嗔恚，就很不容易释怀。某人伤害自己的一句话，几十年后仍可能记忆犹新。家庭之间、民族之间、国家之间的怨仇，也都很难化解，非常坚固。而且嗔恚绝对是不善的大罪业，会烧毁自他的心相续，害人又害己，甚至会造下极其深重的五无间罪等重罪。

“知如是差别，当尽烦恼际”是针对整个“明障治对应之差别”的偈颂而作的总结。意思是说，这以上阐述了烦恼的不同体相以及断除烦恼的方便，对于这些差别相，应该辨别清楚，并时时牢记，这样就能成功对治烦恼，直至将烦恼彻底断尽。

接下来圣天菩萨将具体说明断除三毒的方便。

戊三、分说断三毒之法 分三：一、于共同境断痴之方便；二、于可意境断贪之方便；三、于不可意境断嗔之方便。

己一、于共同境断痴之方便　分二：一、明所断痴心遍住；二、明能断缘起真性。

庚一、明所断痴心遍住

如身中身根，痴遍一切住，
故一切烦恼，由痴断随断。

颂文直解

就如身根无差别周遍于全身一样，愚痴也无差别地周遍于一切境。眼等根仅依于身根生起，同样，一切烦恼也依于愚痴而生起。是故一切烦恼，由断除愚痴，而将会随断。

释义

这个偈颂是通过一个譬喻，来说明烦恼的根源就是

无明愚痴。身根与眼等其余的根，是周遍的关系，愚痴与一切烦恼也正是这样的关系。世间众生以愚痴，将缘起自性空耽著为实有，这种耽著，遍于一切的烦恼。也就是，以愚痴遍计出了自性，并对于自性增益出了悦意及不悦意后，形成了烦恼。所以，愚痴是烦恼的根本，如果修习了缘起生，见到了自性为空，那么一切烦恼就失去了存在之基，必然也随之全部断除。就像一棵毒树的树根被砍断后，带着毒汁的枝叶也就随之而枯萎、消亡。

总的来说，一切所断的烦恼障和所知障的根本是愚痴，分别而言，实执补特迦罗的这部分愚痴，是烦恼障的根本；实执法的这部分愚痴，是所知障的根本，这是各大经论的密意所在。

庚二、明能断缘起真性

若见缘起理，愚痴则不生，
故此一切力，唯应说彼语。

难词释义

彼语：缘起理，即缘起理性，也就是缘起真性。

此：本论的后八品。

一切力：全部的精勤之力

颂文直解

如果以闻思修的智慧，真实见到了外、内的缘起，愚痴就将不再生起，故此《四百论》后八品的一切颂文，将全都致力于演说缘起真性。

释义

一切事物，都是因为各种因缘聚合后，才生起的。所以事物的自性本来就是没有的，是纯粹的空无。而愚痴则将这本来就空的缘起生分别为实有，从而增益出了事物的谛实自性。比如芽是依靠种子等的集聚而生起的，十二缘起支中的行支是依靠无明支而生起的，因为它们是缘起生的原因，所以就像影子以及幻化出来的幻相一样，都是本无自性的。因为本来就没有自性，所以其实是空。如果能真实见到这样的缘起生，那么愚痴就被断除，这就像月亮在十五圆满的时候，夜的黑暗就消失。同样，见缘起的智慧生起的时候，愚痴就消失了。而因为愚痴消失的缘故，这样附着在愚痴上的贪嗔等烦恼也将随之而消失。

所以应该根据这些殊胜教法的引导，认真观察相应事物的缘起，体认其自性的本空，断除愚痴，生起智慧。

这以上引导了对共同境断痴的方便，下面圣天菩萨将引导的是于可意境断贪的方便。

己二、于可意境断贪之方便 分二：一、明所断贪相；二、明能断离贪之方便。

庚一、明所断贪相

首先是来认识所要断除的贪欲具有什么样的相状。

常好歌舞等，舍受者洁净，
现见有贪人，有如是等相。

颂文直解

经常喜欢唱歌、跳舞、妆扮等等，喜欢施舍、享用、住于洁净的地方，可以现见到有贪欲的人，具有如是等相。

释义

这个偈颂在阐述具贪者的样子的同时，间接也说明了具嗔者和具痴者的相。具有嗔恚的人，恰恰相反，他们不喜欢唱歌、跳舞等等。而处于这两者之间的，则是愚痴人的体相。以如是所说的相状，就可以比量而了知自他的内心烦恼状态。

庚二、明能断离贪之方便

佛教有贪者，衣食及住处，
一切离善妙，常依师长住。

难词释义

教：教育、指导。

颂文直解

对于具有贪欲的有情，诸佛教导应远离一切善妙的衣服、饮食、住处、卧具等，并且应该与之相反，行持十二头陀行，还应恒常安住在师长身边。

释义

十二头陀，是远离对衣服、饮食、住处、卧具的贪欲的殊胜方法。贪欲比较重的人，就应该通过行持十二头陀行，来远离诱发贪欲的境。而且如果去到善知识身边安住，就能每天都受到善知识如法行持的感染，以及听到善知识契机契理的教诲，安住于圣者的种姓之中，能帮助断除非理作意，不会违反戒律的学处。

十二头陀行，是去除对衣服、饮食、住处、卧具等贪著的行持方法。头陀是梵语，意为抖擞，即像抖落衣服上的灰尘一样，抖落掉心里的烦恼。其中四个是用来对治对住处的贪著，它们分别是：在阿兰若处（即远离愦闹的寂静处）、冢间住（即住在放置尸体的尸陀林）、树下止（即住到树下）及露地坐（即坐在露天空地上）；有一个是断除对卧具的贪著，即但坐不卧；有五个是断除对饮食的贪著，即常行乞食、次第乞食、受一食法、节量食及中后不得饮浆（即过

午不食）；断除对衣服的贪著有两个，即着弊纳衣（即只穿捡来的衣服）、但三衣。行持这十二种头陀行，能帮助修行者断除外缘的干扰，有效地抑制贪欲烦恼的产生。甚至断尽了烦恼的大阿罗汉，为了给修行者树立榜样，也一直行持头陀行。比如被称为头陀第一的大迦叶尊者，就一直示现行持头陀行。

这个偈颂间接也说明了嗔恚重的人，应该与此相反，可以适当受用一些善妙的衣服、饮食、住处等资具。而对于愚痴相对重的人，则应介于两者之间。

前面引导了断贪和断痴的方便，下面圣天菩萨接着引导断嗔的方便。

己三、于不可意境断嗔之方便　分二：一、于所断思惟嗔恚过患而断；二、于能断思惟安忍功德而断。

不可意境，是能引起凡夫不悦意感受的境。凡夫贪著悦意的感受，而对一切阻碍悦意感受生起的境，都视为是对“我”的损害，为维护这个虚妄所执的“我”以及“我所”，而生起了嗔恚。

断除嗔恚，可以有众多的方便，如修习胜义空性、慈悲及菩提心等。这里，圣天菩萨给我们开示嗔恚的过患，以及安忍的功德，使学法者认识到，面对不可意境的时候，生起嗔恚，不但没有利益到自己，恰恰

是对自己的巨大损害；而保持安忍，断除嗔恚，并不会使自己受到损害，反而是对自己的最好保护。

庚一、于所断思惟嗔恚过患而断

无能而嗔恚，唯使自己丑，
有能亦无悲，说此最下等。

颂文直解

对强者生起了嗔恚，因为没有能力去损害，只能咬牙切齿，黑着脸，皱着眉，但是这只会使自己变得很丑陋；而对于弱者，自己有损害的能力，并且毫无慈悲地嗔恚和损害的话，这种人被称为是最下等的人。

释义

这个偈颂指出了嗔恚不但不能利益自己，反而对自己有损害。面对力量强的人，虽然心中生起了嗔恚，但是又不敢发泄，只能强忍下来。于是这股怨气，就表现在了身体上，使得五官变形，呈现出丑陋之相。而且如果这股怨气长时间郁结在心中的话，还会损伤内脏，对健康造成巨大的危害。

而对于力量比自己弱的人，如果去发泄怒气，恃强凌弱的话，则会被社会舆论谴责，说为是下等人的做法。而如果在欺凌他人中害死了他人的话，则更是

会被谴责，说为是下等中的下等了。

因此嗔恚，无论如何都会造成不良的后果。

那么如何能让人息灭嗔恚呢？圣天菩萨通过接下来的教导，使人们自己明白嗔恚是毫无理由的，这样就能主动去息灭嗔恚。

说不悦意声，能净昔作恶，
愚蒙不善士，不乐自清净。

颂文直解

据说粗恶语等的不悦意声，能够清净自己往昔所作的罪业，而那些愚昧不善的人，却并不乐意以此来清净自己的罪业。

释义

佛法经论中说，听到不悦意的声音，是自己往昔所造的恶业成熟的结果，这是自作自受的事情，并没有可以生气的理由。而且，这些骂声，能够净除往昔的罪业。净除往昔的罪业意味着什么呢？意味着今后违缘减少，顺缘增加，这是对自己极为有利的事情，是送上门来的一个加持。但是不知道这个巨大利益的愚昧之人，还以为自己吃了眼前亏，一定要去反唇相讥，去报复，因此他们就把这么好的机会丢失了，把好事变成了坏事。月称菩萨举譬喻说，这就像一头牛

年老生病了，放牛人喂药给它吃，牛却以为这是要毒死它，一怒之下反而把放牛人给踩死了。

大家以前可能像这头牛一样，做过很多次愚笨的事，但是从现在开始，就应该变得有智慧。大家应该在心里掂量一下，如果你现在听到有人在说你的不是，你心里直接的反应是什么？如果是被伤害了，并且习惯性地生气、要找别人去算账，那说明你还没有信受这个法义。如果你的直接反应，是“太好了，谢谢你给我来净除业障”，这样才算得上是一个合格的三宝弟子。

设问：虽然粗恶之语能净除自己的恶业，但是实在太难听了，因此心里还是难以完全接受。

答：

所闻不悦意，自住无损恼，
故从分别生，妄执由他起。

颂文直解

这些粗恶语，尽管听起来不悦意，但是它们自身却住于无损恼的体性，因此粗恶语的损恼，仅是从自己的分别所生，凡夫却妄执为由他人而引起。

释义

语言是人们用来造口业的媒介，是表达人们思心

所的工具。语言本身和它所表达的含义是没有任何关系的，只是人们依靠分别心，假立出了它们之间的对应关系。比如“柱子”这个词，以及它的发音，本来与起支撑作用的建筑构件是没有关系的，因为人们假立了这两者的对应关系，所以只要一说“柱子”，就会在串习成熟的分别心前，显现出柱子的样子来。而对藏人来说，说“柱子”就听不懂，只有说“嘎瓦”，人们才会知道是这样的意思。

那么骂人的话也一样，本身也是没有任何侮辱人的含义。骂的人，无法直接表达他的嗔恚，于是希望借助于骂声，来达到目的。当这个骂声进入到你的耳根，呈现在你的耳识的时候，也只是一堆没有任何含义的声音。这个时候你的第六分别识起了作用，参照以往的记忆，把这个声音判断为是对方对自己的侮辱，于是产生了不悦意的感受。从这个过程可以看出，骂声其实没有不悦意的自性，只是听的人根据以往累积的经验，对骂声凭空增益出损恼的自性来，把它变成了不悦意。但是世间人不知道这个结果是自己的分别心搞的鬼，反而以为是他人造成的，从而在心里生起了嗔恚。

比如一个汉族人，听不懂英语或藏语，旁边有很

多人在用英语、藏语说他的过失，甚至在讨论要把他打死等等，这些声音他都听到了，但是他的第六意识不会生起分别、执著，他也就不会生起嗔恚的烦恼。所以声音在自性上并没有损恼性，如果有的话，那么骂的人自己的耳根也听得到，那也会被这些声音伤害，心里也会生起苦恼。但实际并非如此，这说明声音并没有损恼的自性，因为分别、执著才产生不悦意，继而产生嗔恚烦恼。

所以，一个真正的修行人，当听到骂声的时候，应该要感激对方。如果心里还有被伤害的感受，那就还要提醒自己，自己已经歪曲了这毫无意义的声音，分别出了本来没有的损恼性质，并错误地将矛头指向了别人，因此应该去除自己的分别和执著。这样才会真正与所谓“骂声”的真相相应。

设问：世间法规中有规定，对于骂人者，应该给予惩罚。这样看来，对骂人者生起嗔恚也是合理的。

答：

如对毁骂者，则说应治罚，
如是对赞者，何不说供养。

颂文直解

如果按照世俗的法规的规定，应该惩罚毁骂者的

话，那么，对于称赞者，为什么不规定应给予供养呢？

释义

有的人认为世间的法规、习俗等，是可以用作衡量的标准，但事实上并非如此。因为，世间的法规、习俗，是根据世间人约定俗成的见解而形成的，世间人都不明白由骂声而产生的损恼，是自己的无明痴心分别出来的，却妄执是他人引起，所以就作了相应的规定。而且，如果骂人者应该受惩罚的话，那么赞扬者就应该受到供养，但是世间的法规或习俗中，却从没有这样的规定。这就说明这些规定，并不是合情合理的。

如果让见到了缘起真相的智者来制定法规的话，智者就会去惩罚这个凭空生起分别和执著的心，责令它好好地去观察真相，改正错误。

设问：别人的咒骂，把自己那些隐秘的过失都公开了，这还不应该去嗔恚吗？

答：

汝不说可呵，若余亦知者，
不应嗔说者，况嗔不实说。

颂文直解

对于说了你种种过失的人，同样也是不应该嗔恚

的。你那些可呵斥的过失，虽然自己不说，但如果其他人也都已经知道了的话，就不应该对谈论这些过失的人生起嗔恚，那更何况是对那些非真实而说妄语的人呢！对他们就更加没有必要生起嗔恚了。

释义

有些人很怕别人说自己的过失，其实这也是不合理的。世间人害怕别人说了自己的过失，就会伤害到自己，而圣天菩萨这里教导的是，别人所说的话，无论是真是假，其实都没有损害的自性。

为什么那些是是非非的话，其实并不能伤害呢？这是因为，如果自己确实有那些过失，比如目盲、耳聋等明显的生理缺陷，或者曾经做过的杀盗淫妄等的恶业，那别人说的是事实，这些事实，别人不说也存在，别人说了，就像前面说的，反而是在帮自己消除恶业，因此哪里有什么好生气的呢？于是有人问，但是有些人，就是喜欢歪曲事实，胡编乱造，这应该是让人气愤的吧？圣天菩萨的回答恰好相反，即如果别人说的并不是你的过失，在因果上衡量，你根本不会因为别人说了什么而有所损失，相反地，那些无事生非的话，却为你消除了许多恶业，因此就更加不必要生气了。

设问：恶言恶语本身确实是没有损恼的自性，但是说这些话的人，就是存心想用这些话来损恼人的，对于他们这种恶劣的发心，为何不能嗔恨呢?

答：

从诸恶劣人，非仅出恶语，
恶人发恶语，实属于少分。

颂文直解

如果善加观察的话，恶劣之人，并不会仅仅只是说一些恶语而已。由此来看的话，这些恶人仅仅只是说了一些恶语，而没有对你拳打脚踢，实在已经属于他们可能造的恶业中的少分而已了，由此应该为此而欢喜接受才对。

释义

恶人是被粗重烦恼控制而不得自在的人，他们受烦恼习气驱使，喜欢寻衅挑事，行持恶业。妄语、两舌、恶口、绮语，对他们来说是家常便饭，并且他们所做的恶事并不只有这么一点点而已，往往脾气上来的时候，会无法无天，做出打人、杀人等的恶事来。如果他们气势汹汹地来伤害自己，不也是得去坦然面对吗？所以目前只听到他们一些恶言恶语，就已经算是不错的情况了，因此不但不应该生气，反而还应该

庆幸。

不但是恶劣的人，就算那些平时温文尔雅的人，也有可能动手打人或杀人。在娑婆世界，众生有着很重的烦恼习气，每个人都有可能在某个时候爆发出嗔恨心。有些人平时看起来性格很好，但是只要遇到他们不能接受的一些特殊境况，嗔恨心就控制不住，会乱发脾气。监狱里那些杀人犯，并不都是穷凶极恶的人。有些人平时被看做是好人，只是一时控制不住自己的情绪，便失手杀了人。这就是因为烦恼的六因（所依、所缘、亲近、邪教、数习、作意），现在都很增盛的缘故。具体来说，一是烦恼所依（也就是烦恼的随眠习气）深重；二是所缘（也就是现前的对境）让自己无法忍受；三是平时经常亲近烦恼炽盛的人；四是受到了不正确的教育，缺乏因果道理等正确的教育；五是对现行的烦恼不对治，而反复地串习；六是非理作意，即认为生起烦恼是正当合理的。

所以，无论是在共修佛法的团体中，还是在工作单位、家庭里面，被人搬弄是非、讽刺、挖苦，甚至恶语相对的时候，应当认识到他们与自己一样，都没有解脱，他们完全可以做出更严重的恶业来，而现在只听到他们说这些不悦意的话，已经是很幸运的了。

这样就能轻易地原谅对方。

看到娑婆世界的这种真实情况，大家就更要发愿往生西方极乐世界，到那里与诸上善人俱会一处，这样就不会遭遇恶人，更不可能听闻到恶语了。

接下来圣天菩萨引导大家认识到，嗔恚对自身也没有丝毫的利益，因此应该彻底放弃。

损害于他人，于自无少德，
汝重无德嗔，唯属于妄执。

颂文直解

此外，为了报复，而去打骂、损害他人，这对自己没有丝毫的好处，因此你对有百害而无一利的嗔恚的推崇，仅仅属于自己的妄执而已。所以应思维嗔恚的过患，并且遵守断除嗔恚的方便——四沙门法。

释义

人们生起嗔恚，是为了保护自己。但是嗔恚根本保护不了自己，相反会摧毁自己千百劫中积累的上供下施等善根，使得福德耗尽，将来顺缘稀少，违缘重重。所以认为嗔恚有用的想法，完全是凡夫的颠倒妄执，是完全错误的。凡是珍惜自己的福德，希望减少违缘的人，都不应该求助于嗔恚，而应该将嗔恚认作

是真正的怨敌，按照四沙门法的要求，坚决不让嗔恚滋生。

四沙门法，即“他骂不应返骂、他瞋不应返瞋、他调不应返调（即他人说自己过失时，自己不去说他人过失)、他打不应返打”。这是保护暇满身，不造恶业，修安忍的四条法则。

世间人经常会这样说，对方如何如何的不好，于是我一气之下，就和他发生了冲突。这些人说话的时候，振振有辞，把生起嗔恚、进行报复，看成是很有道理、很光荣的事。但从这一科里圣天菩萨对嗔恚过患的一一引导中，大家应该能够知道，这样的人，其实是不明因果道理的人，这样的事，是自害害他，是非常羞耻的事情。大家在学了这一科后，对于嗔恚、对于安忍，应该有个全新的认识。希望大家在很短的时间内，就能根据这些殊胜的引导，消除嗔恚，做一个慈悲、智慧、稳重合格的三宝弟子。

前面大家学习了通过思维嗔恚过患而断除嗔恚的方便，接下来将继续学习的是通过思维安忍的功德而断除嗔恚的方便。思维嗔恚的过患，能让修行人产生警惕，提防嗔恚念头的产生；而思维安忍的功德，能让修行人欢欢喜喜地断除嗔恚。

庚二、于能断思惟安忍功德而断

安忍有三类：耐怨害忍、安受苦忍、法思胜解忍。这里圣天菩萨主要引导的是耐怨害忍，即当他人对自己施以怨憎毒害时，即能安心忍耐，而无返报之心。

设问：受到他人的毁骂时，为什么要安忍呢？

答：

若忍无劬劳，能得大福德，
若于忍作障，有谁愚同彼。

颂文直解

如果通过安忍，就能够毫不费力地获得巨大的福德，而有人却对这个福德之因作障碍，那么哪里还会有这样愚痴的人呢？

释义

福德远的来说是成佛的助缘，近的来说可以顺顺利利地获得人天的安乐，所以是世间人都希求的。福德可以通过布施、持戒、安忍等方便而得到，其中，最省力的积累福德的方法，是安忍。

《摄波罗蜜多论》中说："忍为巧处成色身，功德端严相好饰。"安忍的福德非常大，暂时能成就人天妙好色身，究竟能成就佛陀三十二相、八十种好端严色身功德。而安忍的善巧之处，就在于"无劬劳"而产

生福德。也就是，一个人不需要花一分钱，用一分力气，他只要心量放宽，安然、喜悦、毫无怨言地接纳他人的各种损害，就可以轻轻松松地产生巨大的福德了。就是说，当他面对不悦意境的时候，心不动嗔念，更不会去伤害他人，以这两个因，巨大福德就能自然而然地产生了。

安忍能够有这样神奇的效果，因此是众生获得安乐不可多得的一个妙法。而对众生生起嗔恚，进行报复，是在障碍自己行持这样的妙法，这是非常愚蠢的。所以具有理智的人，都要修持安忍这一妙法，断除嗔恚这个障碍。

因此如果你能够修安忍，那就好比你自己开了一家福德银行，随时可以把福德存进去。比如，当听到他人在骂自己时，你知道这声音本身并不会损恼，不应该去增益出“这是侮辱我的话”等等虚妄分别，这样就不会生起嗔恚，不去对别人作损害。这样安忍下来后，你的福德就一下子增长了很多。或者，你回忆起了这个偈颂:“如对毁骂者，则说应治罚，如是对赞者，何不说供养。”想到自己在听到别人的赞叹时，并不会去点个香、带着花供养他们，因此对于这个骂声，也不应该太当一回事，知道听到骂声，对轮回中的业

报身来说，都是很正常的现象，这样就很容易安忍，你的福德也就立刻增加了。

特对强力者，嗔恚则不起，
嗔唯陵羸弱，汝何敬重彼。

颂文直解

一般而言，嗔恚虽于不悦意的境生起，然特别对于那些力量强者，却不容易生起嗔恚，因此，嗔恚仅是欺凌弱者，对这样的嗔恚，你为何还很敬重呢？

释义

欺软怕硬是世间人的普遍特点。面对弱者的时候，人会容易生起嗔恚，颐指气使，而且觉得自己有一百个可以生嗔恚的理由；而当面对强者的时候，就容易低声下气，阿谀奉承。因此一个有理智的人，当对于弱者生起嗔恚的时候，要想想如果对方是一个权力、地位等等方面比自己高的人，自己会不会也这样动不动就去嗔恨对方、呵斥对方呢？这肯定是不敢的，而且对于弱者去生嗔恚，也是非常丢脸的事情。这样就会生起羞愧之心，而息灭嗔恚的念头。前一科里的这个偈颂“无能而嗔恚，唯使自己丑，有能亦无悲，说此最下等”，也从嗔恚过患的方面，讲了这样的意思。

比如，当你在道场里要念佛，旁边却有道友在谈天，你正要不高兴的时候，想起了自己也只有对道友才能发发脾气，遇到蛮不讲理的黑社会，或者遇到死主、遇到地狱的狱卒，自己就连说话的胆量也没有了。这说明自己只是一个欺软怕硬的小人，于是就不好意思发脾气了。这样前后只有半分钟，一个安忍的功德也就积累起来了。

设问：受到别人损害时，如果不进行报复，就会受到侮辱，也会被世人看不起。因此生起嗔恚，进行报复，是合理的。

答：

若于嗔处忍，能生诸修德，
于德处云畏，汝唯是愚夫。

颂文直解

人如果对于容易生起嗔恚之处能够安忍，就能生起慈心三昧等的修行功德。而对于这个功德之处心生畏惧，那么你就完全是一个愚痴的凡夫而已。

释义

有的人觉得，当受到别人的损害时，不去反抗，那不就吃亏了吗？其实这根本没有吃亏，反而是赚了。

因为如果能够安忍，那就会产生慈心三昧、四禅

八定、四无量心等的修行功德。单单从慈心三昧上来说，它的利益就非常大。即使在下至挤牛奶那么短的时间里修慈心，也能产生八种利益。龙树菩萨在《宝鬘论》中介绍了慈心的八种利益：一、人天慈爱，二、获大守护，三、内心喜悦，四、身多快乐，五、毒不能害，六、刀不能害，七、无劳事成，八、上生梵天。

如果把这八种利益摆在面前，你是否就很希望得到呢？而要得到它们，你只需要通过修持安忍、产生慈心，就能轻松地获得了。因此，虽然对于修安忍，在世间人短浅的眼光看来，是吃了亏，但是吃得这眼前的亏，却能赚得这么大的便宜，所以应该积极地修安忍。有的人觉得修安忍很难，经常说“我也知道骂人是恶业，但总是忍不住那口气”，或者说“我也想修安忍，但就是控制不住火气”等等，这些人放任嗔恚、畏惧安忍，这是非常愚痴的行为。

民国时期的王凤仪，是修行安忍的典范。虽然他不一定已经达到了以三轮体空而修持出世的安忍波罗蜜多的境界，但是确实他通过修安忍获得了八种利益。有一次他受人诬告，被军队抓去，被打得很厉害，但是很神奇的是，王善人却一点也没有受伤，就像有天人保护了一样。《王凤仪言行录》中是这样记载的：“佟

营官越发生气，说我是个贼骨头，亲自打我，打了一个多钟头。又换人轮流打着，从早晨打到午饭后，打断四根军棍，又用门腰杠打，足足打了四个多钟头。连打我的人，都不忍心了，流下眼泪，小声说：‘你说领我们去找，不就完了么？’我一看打我的人，都累得满头大汗，也实在是可怜，我就照他教我的话，向那带兵官一禀，就不打了。”

那么当时王善人心里是怎么想的呢？书里紧接着说：“我虽是一直喊着没罪不挨打，打死算了！可是心里一点也没有怨恨他们，因为有人咬定了，怎能不打呢？也没有怨李儒的内弟（也就是那个诬告他的人），他是受刑不过，才咬我的。怎能怪他呢？事后地方的仕绅们，向营官说，我是办善事的正人，才宁愿自己被打死，也不肯胡说，连累好人，营官也就不再问了。”

王善人并且从中体会到了安忍的利益，和因果报应的规律。他接着说：“由这宗事，我才知道，心里若不怨恨，挨打也伤不着。等到后来，我守坟的时侯，才悟知，我受挨打的原因，是我在驶车的时侯，常用藤鞭子打牲口，打得太狠，有时一鞭把牛皮抽开。天理是循环的，身界造的罪，还由身界还。人若明白性理，就是被打死也不动性，就成道了。”

在王善人的这个经历中，大家可以看到龙树菩萨所说的安忍八个功德，很多都得到了应验，比如“人天慈爱、获大守护、内心喜悦、刀不能害”等等。

设问：虽然自己修了安忍，但是有时候别的人没有丝毫地反省、改变，反而得寸进尺，因此对他们实在是忍无可忍，不得不生起嗔恚，进行报复。

答：

谁灭尽侮毁，而生于他世，
与其自作恶，受侮尤善哉。

颂文直解

有谁能够在此世灭尽一切的侮辱诋毁后，才去往后世？在此生中，与其去报复，造下后世三恶趣的恶因，还不如安然忍受他人的侮辱更好。对此应当进行深刻的反思。

释义

众生从无始以来，造下了数不清的恶业，与其他众生结下了无数的恶缘，所以怨敌会一个接着一个地出现，没有尽头。因此，想要通过报复去消除对自己的一切侮辱、诽谤等等，是根本不可能的事。别人再不识时务，对你进行损害，这都是由你以前的恶业之因，以及别人的烦恼习气等因缘聚合的产物。这些因

缘，都不会因为你不愿意接受而消失。从古到今，有谁是彻底灭除了这一切的侮辱和诋毁后，才去往后世的呢？在世时统治国家的皇帝，虽然拥有最大的权势，但是又有哪一位没有流言蜚语呢？即使是断证功德都已经圆满了的导师佛陀，在今天也还是被一些烦恼深重的众生诽谤。

而且，即使你去报复，结果是否能如你所愿呢？也不一定。所以，即使对方再无理取闹，也是轮回中的正常现象，如果不起嗔恚、不作损害，而能安忍下来，则相当于又给自己增加了积累福德的一次好机会。而如果你对此无法安忍，进行反击，那么将会以嗔恚而造下恶业，而这个恶业，将会断送自己的后世，遭受难以想象的巨大痛苦。受侮辱不会使自己堕入地狱，而受不了侮辱，前去报复，也许只要一次，就足可以把自己送进地狱里去了。所以，进行审慎的观察后，有点智慧的人，即使对方再怎么变本加厉地来损害，也都会坚持修行安忍，而不会想到要去报复。

这以上圣天菩萨从世俗修法的层面，具体引导了思维所断烦恼的过患和能断安忍的利益这两种方便，接下来又从胜义修法的层面，对这一品进行结摄。

丁三、结摄其义

若谁能真知，内识住等相，
有此智慧者，烦恼终不住。

颂文直解

总之，如果有谁能真正了知，内识的生、住、灭三相在实相中是没有自性的，那么对于有这样智慧的人，烦恼任何时候都不会在他的智慧中安住。

释义

通过对内识的生住灭三相的观察，就能真正了知内识是毫无自性的，犹如影像一样。那么对于内识所遍计出来的三界的一切，就更能了知是空的了。这具体的观察方法，将在后八品中讲述。

这样，修行者就进入到了如幻如化的法性中，这时贪嗔痴烦恼就不会再继续在识中安住，就会息灭烦恼之火。具有这样出世间智慧的圣者，就会无勤而利益众生，使其他众生也进入到这样的正道之中。因此，对于这样善妙之法，应当精进瑜伽修行。

这以上对断除贪嗔痴烦恼，尤其是对断除嗔恚作了殊胜的引导、教诫。最后归根结底，揭示了烦恼的根源不在外境、不在色法，而在内识。无明愚痴的众

生因为颠倒执著，以为以内识为主的种种万法是存在的。通过般若法义的引导，对内识的生住灭三相进行观察，可以了知虽然表面上有生生灭灭的相状，但是这些生生灭灭的识其实都是空的，当下就是无生、无住、无灭的。既然内识是空的，那么内识遍计出来的三界也都是空的。这样不离空的本性，安住这样的法性、安住心的本性之中，就没有能所二取。没有了一个执著者，就不会有一个起烦恼者，因此就没有了轮回的根。轮回的根是虚妄分别，虚妄分别既有合理的，也有不合理的，符合名言的是合理的，不符合名言真相的是不合理的。真正了知内识是无生、无住、无灭，显现了般若智慧后，所有的贪嗔痴烦恼，就会从根本上彻底断除，所以说“烦恼终不住”。

离贪著欲财品第七

所断的杂染有两部分：烦恼集和有漏业集，在前面的第六品里，大家学习了断除烦恼集的方便，接下来在第七品中，要学习的是断除有漏业集的方便。

丙二、断有漏业集方便之瑜伽 分三：一、教诫断有漏业之幻轮；二、明如何断之方便；三、明如是得断之果。

在这一科里，圣天菩萨首先教诫大家认识到由有漏业集所导致的轮回之果的过患，由此断除有漏业集；其次具体引导如何来断除有漏业集的方便；最后阐明如是断除有漏业集之果。

丁一、教诫断有漏业之幻轮 分二：一、正明；二、余义观察生死边际。

正明，是直接阐明主要大意的意思。

戊一、正明

于此大苦海，毕竟无边际，
愚夫沉此中，云何不生畏。

颂文直解

轮回是有漏业的果，它的自性就像是苦的海洋。在这个大苦海中，是毕竟无有任何边际的。作为凡夫的你，沉溺在苦海之中，为什么不生起极为畏惧之心呢?

释义

此颂教诫应当思惟轮回之苦果，从而精进断除有漏业集。

轮回的大苦海中，任何一个角落，都充满着苦的味道。这从无始时来就是如此，从没有改变过。而且在这个苦的海洋中，还遍布着无明、我慢等等的毒蛇，以及邪见等的凶猛鲨鱼。海里涌动着老病死的巨浪，海水中的血泪越聚越多，悲咽哀嚎之声在四周此起彼伏。

虽然世间人们都希望生活更美好，希望能永远幸福快乐，但是轮回的真相就是如此，在轮回中，幸福快乐是一个永远也不可能实现的梦想。

大家想想，一个人掉落到江里、河里、水塘里，都会怕死而生起恐惧心的话，那掉落在深不见底、广不见边，到处都充满着凶险的轮回大苦海中，为什么不生畏惧呢?

所以，应该收起不切实际的幻想，不再在轮回中追求幸福，而选择逃离生死轮回苦海，这才是正确的、有智慧的选择。

设问：轮回虽然过患众多，但是年轻人对轮回还不至于需要产生畏惧吧？

答：

韶华适落后，复又现于前，
虽住此世间，现见如赛跑。

颂文直解

这一生的韶华青春刚过去，落到了老的后面，马上就面临死，死后并不是什么都消失，而是以有漏业之力，复又现前了韶华青春，而没过多久，它又再一次落到老年的后面去了。因此，虽然人们希望青春长住，但是在此世间中，青春、老、死你追我赶，就像在赛跑一样。

释义

这个偈颂教诫大家思惟轮回生死无间断，而断除有漏的业集。

有的年轻人，虽然听到轮回是如此险恶，但总是心存侥幸，觉得自己还年轻，现在还很安乐，时间过得很慢，因此离死还远得很。如果你也有这样想法的

话，你不妨在下课后去问问身边那些老人家们，问问他们时间过得到底是快还是慢，青春是否能够长住?

老年人能体会到时间其实过得很快，上了年纪的人，往往觉得自己昨天好像还年纪轻轻的，今天怎么一睁开眼就已经到了七八十岁了呢?这种迷茫，就是因为时间在飞速流逝，而分别心还停留在记忆中，没有进行如实的观察导致的。这就像坐在高铁上的人，记忆中还停留在刚刚出发的北京，但没过几个钟头，就已经要在上海下车了一样。

把眼光放远，从一生来观察，就会发现青春其实并不长，一下子就被老年追上了，而老年又马上会被死追上。而如果从更广阔的生死轮回来看，发现到了下辈子，青春又跑在前面了，然后老年又后来居上，再后来死又后来居上。这样观察后，可以发现时间真的是如白驹过隙，包括青春在内，没有任何一个时间段会放慢脚步。因此，如果你以为自己年纪还轻，还可以喘口气，还有时间去散乱放逸的话，就要多想想圣天菩萨教给大家的这个形象的比喻，要知道在你的身后，老年正在快步追上来，快要追到你了。对于老年的道友，更要想到在你的后面，死已经快追到你了，留给你的可以积累资粮、求生西方的时间已经很少很少了。

设问：世间人虽然都在前赴后继地去往后世，但这就是轮回的自性，死也就死了，又有什么可以畏惧的呢?

答：

汝于三有中，非能随愿往，
随他转无畏，岂成有慧者。

颂文直解

你在三有之中，一切都是被业控制的，根本不能随你自己的意愿，去往人天善趣等去处。自己的后世，明明完全是随业而转，但你对此还不畏惧，这岂能成为有智慧的人呢?

释义

此颂教诫思惟三有之中一切以业为自性，而断除有漏之业集。

认为众生快速地去往后世是轮回的自性，因此而无动于衷的人，他们天真地以为自己在后世也能得到善趣人身。但是这样的人应该进一步知道，后世都是被业主宰着的，知道了这个真相后，他们肯定就会害怕起来。这就像一个隔岸观火的人，以为烧的是别人家的房子，因此一点也不着急，但是突然发现烧着的是自己的房子后，心态马上就变了，会立刻着急去救

火。

后世被业所控制，而业又掌控在自己手里，因此，有智慧的人，必定会战战兢兢。因为造了大恶，会形成堕入恶趣的引业；而造了小恶，则会形成感受各种违缘的满业。所以轮回并不是一个可以受用安乐的地方，而是一个需要一直谨慎小心的地方，因为稍有不慎，就为后世的痛苦埋下了种子。对于这样的轮回，有智慧的人，就应当厌离。

设问：虽然轮回有这么大的过患，应该厌离，但是今生还是可以享受快乐吧，到后世之后再作精进地修持。圣天菩萨这样回答：

未来无边际，常时为异生，
如汝过去世，理应勿复尔。

颂文直解

如果今世不精进，那么在无有边际的未来，你也会一直成为具缚凡夫，就像在无始时来的过去世，你都一直是具缚凡夫，没有摄取实义，虚度了时光一样。为了使未来世不再虚度，你理应不再像以前那样虚度光阴，而要精进修持，断除有漏的业集。

释义

今生得到了人身，能够受用一些安乐。但是为了受用这点安乐，而把闻思修行往后拖的人，则是非常愚蠢的人。

为什么呢？首先，现在得到了人身，具备了暇满的条件，处在最好的修行时机，如果不好好利用的话，这样的机会一旦失去，再要得到往往已经是久远劫之后了；其次，过去世也曾遇到过这样的暇满人身，就是因为没有好好抓住机会闻思修行，而导致现在还在流转轮回，如果今世不去精进闻思修行，那么未来世也将一直流转轮回；第三，要论安乐，过去世曾经受用过各种人天安乐，连忉利天主、大梵天王等都曾经做过，但是时过境迁，到现在仍然还是一个具缚凡夫；第四，今世所剩时间已经不多，马上就要被老、死赶上了。

所以应当放弃不切实际的幻想，从现在做起，精进闻思修行，彻底断除有漏业集。尤其是对阿弥陀佛、西方净土生起信愿，在此生结束时，就能成功往生极乐世界，脱离轮回的苦海。

戊二、余义观察生死边际

设问：既然说“未来无边际”，那么愚痴众生的轮回是否有边际呢？如果是有边际的，那么众生不用修

行，只要转世到了边际的那一世，就自然解脱了；如果是没有边际的，那么再多的修行，也都无法解脱轮回了。

答：

闻者所闻教，说者皆难得，
以是说生死，非有边无边。

颂文直解

未来世有没有边际，不能一概而论。因为具足暇满的闻法者，和所闻的四谛教义，以及说法者如来，都非常难以得到。如果这三种因都具足，就有希望证得涅槃，因此说生死轮回并非没有边际；而这三种要全都具足又非常困难，所以在未都具足时，就不能说轮回有边际。

释义

按胜义实相而言，一切万法无自性，包括轮回也是没有自性的，所以谈不上有边际或者无边际。按世俗现相而言，如果一个有情具有无明，那时就不可能有边际；而如果他已经具有了智慧，对于他来说，轮回就必定会有边际，将会在某一生中了脱生死轮回。

要产生智慧，需要具足以下三因，即闻法者、所闻之法，及说法之如来。

首先，闻法者需要具足暇满人身宝，但获得暇满人身的机会，就如同盲龟值木一样非常少。而且在受到善知识的摄受、听闻了教法后，还需要根据所闻的内容进行如实的观察和领悟。说实在这点并不容易。众生因为迷乱习气重，喜欢凭自己的分别妄念进行盲目的、缺乏根据的判断，这就障碍了对法义的闻思修行。

其次，对于所闻之法而言，能听闻到佛法已经很难得，而能听到使自己获得证悟的佛法则是更加困难。

第三，导师佛陀已经出世。佛陀出世，是能听闻到佛法的前提。但是佛陀的出世，就像昙花久远劫才开放一次一样，非常稀少。

以上三种解脱轮回的因都具足后，才能使闻法者有解脱轮回的希望。但是这三种因缘，各自都非常难得，要能聚合在一起则更加难得。所以世尊在十四无记中，没有简单地承许轮回是有边际还是没有边际。

那么对于在座的学法者来说，这些难得的因很多人都已经具足。有些人也许觉得现在很容易就可以参加佛法的闻思修行，所以并不很珍惜。但是听了圣天菩萨这个偈颂的开示后，就能知道现在的学佛机会，其实是自己往昔多劫福德的累积和发愿的结果。因此

应该好好珍惜，以殷重心来学修这些断除三有轮回的方便。尤其对于其中的易行道——阿弥陀佛的净土法门，更要知道它的难值难遇，而精进修持。

设问：既然自己已经具备了获证智慧的因缘，轮回就是有边际的了，所以不必要精进闻思修，后世也会解脱的吧？

答：

由于诸人类，多持不善品，
以是诸异生，多堕于恶趣。

颂文直解

这是非常难的。如果现在不精进闻思修行，后世再要获得暇满人身就很困难了。也就是说，因为人类多数行持不善业，因此大多数的异生，将必定堕于恶趣。这样连获得善趣的所依身也很难的话，又怎么谈得上解脱轮回呢？

释义

人类以无明障蔽，烦恼丛生，而且容易受恶知识的蒙骗，受到错误思想的影响，因此行持的多数都是不善业。大家想一想，自己每天所造的业中，善、恶、无记各占多少比重？就会发现圣天菩萨这里所说的一点不差。《地藏经》中就说：“南阎浮提众生，起心动

念，无不是业，无不是罪。”而善业微少，恶业众多，就会导致后世堕入恶趣，这样连暇满人身都得不到，怎么可能进行闻思修行，继续走在解脱道上呢?

因此观待于后世的去向和解脱的目标来说，现在大家所处的环境是非常不利的。如果大家能预见到自己在后世堕入到恶趣，遭受的种种难以承受的苦难，心态马上就会转变，会坐不住，很着急，就像头上着了火，不扑灭的话，头就会被烧烂一样。这个时候，肯定不会再说反正我的轮回是有边际的了，而可以放逸、散乱地过日子了。

丁二、明如何断之方便 分二：一、断有漏不善业之方便；二、断有漏善业之方便。

漏是烦恼的异名，含有烦恼的事物，就叫有漏。离开了烦恼的出世间法，则都是无漏法。《涅槃经》中说:“有漏法有二种: 一、因，二、果。有漏果者，是则名苦; 有漏因者，是名为集。”集是“招聚”的意思，一切烦恼杂染及业杂染，都能招聚生死，所以都被称为集，都应该被断除。

有漏的业杂染，分为善业和不善业两种，下面就分别来断除。

戊一、断有漏不善业之方便 分二：一、思惟后世苦异熟而断不善业；二、思惟现前之功用无义利而断不善业。

人们因为不知道后世有异熟苦果，以及现世功用是没有意义的，所以会毫无忌惮地行持不善业。所以对这两方面进行如理思惟，作如实的观察修，就是断除不善业的方便。

己一、思惟后世苦异熟而断不善业

设问：对恶趣应该产生厌离，但是对善趣不必要产生厌离心吧？

答：

地上恶异熟，故意为损恼，
圣者观三有，等同备宰处。

难词释义

地上：指人天世界。

颂文直解

那些已经转生为地上人天世界里的众生所造的罪恶之业，也将会在恶趣中成熟猛烈、无尽的异熟果，并在将来人天世界中成熟为残疾等的异熟果，是故恶业之意纯粹为损恼。因此诸圣者观此三有，等同众生

的屠宰场。

释义

恶趣应当厌离，善趣同样也应当厌离。因为善趣中的人类，“多持不善品”，因此将“多堕于恶趣”；而天人则只会享乐与入禅定，并没有消除烦恼与恶业种子，等他们善业消尽，也将多堕入恶趣。这样看来，虽然善趣苦苦相对较少，但其实是一个将要把众生送入到恶趣的地方，是会对众生带来严重损恼的地方，所以应该像恶趣一样远离。

大家知道，恶趣本来就是一个血腥的屠宰场，尤其在地狱，众生被反复不断地屠杀，而善趣则是一个暂时可以喘口气，但是马上就等着要被屠杀的地方。所以圣者清楚地观察到，整个三有，无论善趣恶趣，都是一个恐怖的屠宰场，众生正从善趣源源不断地被恶业驱赶到恶趣，遭受屠杀，从恶趣好不容易出来后，又因为造了恶业，马上又源源不断地掉入到恶趣中去了。

而导致这一切的根本原因，就是因为众生无论在恶趣，还是在地上人天，都会造下各种恶业。正是这些恶业，不但使后世在恶趣中受猛烈的痛苦，即使随后以福德业转生为人后，又以剩下的恶业，成熟为残

疾、丑陋、贫困等等的异熟果。所以就应当断除一切的不善业。如果还以放逸而行持恶业，则完全是愚痴而疯狂的行为了。

但是有很多世间人并没有对三有生起厌离之心，对他们圣天菩萨是这样教诫的：

若识不正住，世说为颠狂，
则住三有者，智谁说非狂。

颂文直解

如果一个人的心识不正常而住，世人会说他是颠狂者。同样，对于住于三有的有情，如果没有对三有产生厌离，智者有谁会说他们不是颠狂的呢？

释义

对于三有这个大屠宰场，众生却不思出离，而且还希望从中得到各种安乐，并且造下了各种不善业，这就是众生的颠倒之处。

要出离三有，大家首先要从出离今世做起。大家都来想一想这个问题：十年之后你希望得到什么？是舒服的工作？健康的身体？更大的房子？更好的车子？或者对于出家人来说，是更大的名声？更多的弟子？如果听到这些，现在你露出了满意的、会心的微

笑，那么你要警觉啊！这说明你还对这个屠宰场抱有幻想，想把屠宰场改造成你生活的乐园。你自己想想，这是不是已经成为了圣天菩萨所说的颠狂之人呢?

得了病就要及时治疗，如果得的是癌症等重病，那就更要全力以赴去治疗。而现在没有出离心，因而心不正常的人，得的是比癌症更为严重的颠狂症。这种病的危害是，在现世会空耗珍贵的暇满人身，在后世会把自己送入三恶趣中饱受折磨。所以大家如果确定自己患了颠狂症的话，要马上行动，用闻思修行来治疗，使自己的心正常起来，生起出离心，将精力用在断除三有，而不是去建设三有上。

设问：那么有什么能对治颠狂的殊胜方便呢?

答：

现见行等苦，违时则消失，
以是具慧者，发心尽诸业。

颂文直解

可以现见到的是，如果行走、站立等累了，产生了苦苦，那么违弃（舍弃）这些事情，停下来，苦苦就消失了。因此，有智慧的人，只要发心来断尽导致轮回的一切有漏业，就能够脱离轮回，获得涅槃。

释义

要消除颠狂，就要从因上下手。在生活中可以明显见到的是，

走路累了，不走就可以了；站累了，不站就可以了；要让车停下来，松开油门、踩下刹车就可以了。这些例子说明，要让苦果消失，只要把苦因断除，目的就达到了。

那么轮回的因是什么？直接使众生轮回的，是有漏业。因此要断除轮回，就要断除有漏业。如果不断有漏业，就会继续遭受轮回之苦。就像开车明明看到前面是悬崖，嘴里喊着“糟了，有危险”，却不去踩刹车，或者反把油门当作刹车踩下去，那车只能直愣愣地冲下悬崖了。

那么要断除有漏业，要说简单，也很简单，就是你把有漏业放下不做就是了。也就是说，把沾染了贪嗔痴烦恼的业，都要放下、断除。

接下来圣天菩萨教诫未断有漏业的过患。

若时随一果，初因不可见，
一果见多因，谁能不生畏。

颂文直解

如果有漏业还没有断尽，此时就极为可畏。因为世上任何一个果，它的因可以无限地追溯下去，而不

可能见到它的初因。既然一个果上可以见到那么多的因，那么可见轮回的苦果也是由无数个有漏业的因形成的，由此谁能对有漏业不生畏惧呢？因此，必须以畏惧之心，来断除有漏业。

释义

世间上的任何一个事物，都是由一个接一个的因连续作用而导致的，而这样的因，可以无限地推求下去，找不到尽头。比如，早上吃的那顿饭，它牵涉到种子、泥土、阳光、空气、水、农民的种植、厨房用具、煤气等等许多因素。而种子，又是来源于上一次种植时的各个因素。而泥土乃至煤气，又来源于它们各自的因素。这样推求下去，可以发现牵涉到因素的数量越来越庞大，形成了一张无边无际的网。在这张网上随便找一个因，比如几千年前某个人在打猎，虽然当时他根本没想到会对几千年后某一顿饭产生作用，但这确实是这顿饭不可缺少的其中一个因素。

那么用这样的方法来观察轮回这个果，就会发现众生转生在轮回，正是由无数个转生轮回的有漏业因在驱使着的。就是说，现在大家做的任何一件事情，大到杀生或放生等，小到呼吸，只要没有生起出离心，都是在造后世轮回的有漏业，都是在产生推动后世轮

回的力量。即使是善业，只要不是以出离心摄持在做，虽然能得生善趣，但还是在轮回之中，还是为堕入恶趣在作铺垫而已。这样看来，大家一天下来，已经为后世轮回，创造了多少的推动力量？而每天都在不停地创造，这个力量汇集起来，是多么地吓人？

《楞严经》中说："因地不直，果招纡曲"，任何一个小小的有漏业的因，都可能会导致今后轮回中极大的痛苦。因此，只要你的心里还没有生起出离心，还在与烦恼相应，那就要知道所做的任何事情，都可能会促成将来某一世去感受地狱之苦。只有保持这样的畏惧之心，才能真正做到放下、断除有漏业。

在前一科里，圣天菩萨教导大家思惟不善业在后世的异熟果，认识到行持不善业会得不偿失，有着无穷无尽的后患，这样就会对不善业深恶痛绝，下决心去断除。那么接下来这一科里，从现世进行观察，指出通过不善业来利益自己是根本不可能实现的。

己二、思惟现前之功用无义利而断不善业

既非一切果，决定能成办，
所办一定灭，为彼何自害。

颂文直解

既然此生中通过种种方便而作罪恶之业，首先不一定能获得住宅、物质等的一切果，即使获得了少许之果，最终也将必定灭尽，那为何还要为了这些物质去造下不善，损害自己呢?

释义

即使是善业，所做的事也不一定成功，成功了的，也注定要无常灭去，俗话也说“富不过三代”，这就说明了“所办一定灭”的道理。

那么对于不善业来说，就更加如此了。那些作不善业的人，在自己害人之心被发现后，即会被同伴抛弃，或者遭受对方报复等等，因此更少能达到目的。即使有侥幸成功的，也大多会在很短时间内耗散干净。有的大肆挥霍，马上又恢复贫穷；有的莫名其妙地遭遇各种横祸；有的即使不造恶业了，想能安安稳稳过日子，不料却生下了败家子，也使得积累的财富很快就会丧失殆尽。

因此，当以后准备要行不善业的时候，如果你能马上想起这个偈颂的教言，就会悬崖勒马，把那个想行不善业的心马上断除掉。

接下来圣天菩萨进一步说明世间的很多业是白费力气的。

业由功所造，作已无功灭，
虽如是而汝，于业不离染。

颂文直解

不仅如此，世间所作之业，首先需要花费极大的功用，而业作完之后，所成就的房屋等事物，又必定会无功用自然而灭 。虽然如是，那你为何对于没有利益的所作之事，还不远离贪欲呢？

释义

人们作各种业，原因是因为觉得有利可图。但是如果辛辛苦苦做完后，最后发现是白忙一场，那么谁也不会再去做这样的傻事了。

而事实上，这就是世间事情的真相。比如说装修房子，总想装修得美观、牢固，能一直保持赏心悦目的效果，同时又要减少成本，因此要花费大量的心血，遇到做得不理想的地方，还要返工重做。但是房子装修好之后，没有一刹那停止过变化，墙壁在慢慢泛黄，家具在慢慢变旧，家用电器在慢慢老化，样式也在逐渐过时。过了十来年，就已经和起初的样子相去甚远，不能让人满意了，但是要重新装修的话，又花不起那么大的精力和财力，因此只能勉强继续使用下去。

装修房子是这样，世间其他的事情，也都可以以

此类推。无论是有漏善业，还是不善业，都是白辛苦一场。如果想通了这个道理，大家对世间的有漏法就会兴味索然，再考虑到造作不善业，今后将会遭受恶趣的果报，所以就更加不会去造不善业了。

设问：那还是可以从事物中获得一些乐的吧？接下来圣天菩萨引导大家作进一步深入的观察。

过去则无乐，未来亦非有，
现在亦行性，汝劳竟何为。

颂文直解

如果仔细观察的话，某一件事，首先纵然已经办成，然而对于受用者的识来说，过去的识已经灭去，不能从此事中获得乐；而未来的识还没有产生，同样也不能从此事中获得乐；对于现在的识来说，体性是行，当生即灭，不会安住，也无法获得乐。因此，你为什么以种种劳作，去行持罪恶之业呢？如是善加观察之后，应当精进于断除罪恶的方便。

释义

比如前面说装修房子的例子，有的人可能这样想，虽然这房子每天在老化，但是至少第一年看起来还是新的，可以如愿享受的吧。但是对于刹那动摇的识来说，无论在过去、现在、未来，都无法去感受这个房

子，都无法从房子中获得真正的乐。因此房子的新与旧，都与识上的乐其实没有关系，甚至有没有装修，或者说有没有这个房子，对识上的乐来说，实际上也都没有丝毫关系。

这个道理大家要仔细观察，既然从境上一点乐也不可能感受到，那平时大家在衣食住行中的乐，是哪里产生的呢？这其实就是自己的幻觉，是愚痴的虚妄分别产生的，而不是从这些境中产生的。就像做梦的时候，大家可以感觉到很快乐、很幸福，梦里还以为是从各种境上得来的，但其实根本不是，纯粹是颠倒习气产生的执著而已。这样说来，世间的一切所作，就彻底是徒劳无益的了。知道了这个结果，就可以彻底放下对欲乐的追求，彻底地断除不善业。

这以上圣天菩萨教导了断除有漏不善业的方便。大家知道，不善业主要导致的是恶道的痛苦，而有漏的善业，虽然导致的是人天安乐，但这是坏苦或行苦，还是必定会流落在轮回之中，所以也应该断除。

戊二、断有漏善业之方便 分二：一、思惟果增上生自性为苦；二、思惟几类善因果法。

己一、思惟果增上生自性为苦

听了上面的教导，有人就有下面的疑问。

设问：虽然如是，恶业应该断除，但是为了增上生的安乐，所以善业还是应该行持的吧？

答：

智者畏天趣，亦等同地狱，
彼等于三有，难得不生畏。

颂文直解

欲求从三有轮回中出离的智者，对于增上生的天趣也产生了等同地狱一样的畏惧，对于其他的道就更加如此。因此，彼等智者对于三有难得不生畏惧。所以有漏的善业也应该断除。

释义

生起了真实的出离心，想要从三有轮回中解脱的智者，观察到了下面三个原因，因此对增上生的天趣，也产生了如同地狱一样的畏惧。

第一个原因是，贪欲之火炽盛。欲界众生，特别贪求五欲六尘，遇到悦意境的时候，贪欲就像火烧起来了一样，难以遏制。在欲界天，天人都忙着在受用各种的美食、美景、歌舞伎乐等等，停都停不下来。第二个原因是，天趣的自性就是有漏苦，天趣是行苦所摄，并且受用的又是坏苦，因为在善业消尽之后，

这些受用都将失去，所以并没有获得可以保障的、真正的安乐。第三个原因是，天人被愚痴控制，没有智慧。天人完全被悦意境迷住了，没有想到天福用尽后，就要堕入恶趣，也没有去为后世积累资粮，更不知道要出离这个有漏的生死轮回。

正因为这三个原因，所以天人没有能够增上智慧与福德，没有对后世或者解脱产生利益，没有能够减少后世恶趣的痛苦。所以对欲求出离生死轮回的智者来说，天人是完全处在一种愚痴、颠倒的状态，完全是在放逸、浪费时间。天趣尚且如此，而人间比天趣的福报要小很多，因此贪求人间的受用，那就更加愚痴、颠倒了。因此智者通过观察，就会发现三界都如火宅，没有一个地方是安全的。所以，仅仅为了能获得增上生的轮回安乐，而去造有漏善业，是自投罗网、自讨苦吃的行为，应该也像恶业一样断除。

这是欲求出离的智者对三有的观察，接下来圣天菩萨进一步揭示已经证悟的圣者所见到的三有真相。

若凡夫亦知，一切生死苦，
则于彼刹那，身心同毁灭。

颂文直解

如果凡夫也能如圣者所见到的那样，了知了一切生死轮回苦的真实相状，则在了知的那一刹那，身心将同时毁灭。

释义

圣者真实见到的轮回，是处处都被炽盛的火围绕着的苦难之地。如果我等凡夫也能像圣者一样如实了知的话，会害怕得不得了，马上就会被吓晕过去，苏醒过来后，就会发誓要拼尽全力，脱离这个险恶万分的轮回。这个时候，原先很难断除贪执的什么美女啊、爱情啊、名声啊、存款啊、汽车啊、别墅啊，这一切都不想再要了，也不敢再要了，而对佛法僧三宝的归依心，这时马上会变得很真实，很强烈。

《杂宝藏经》中生动地记录了导师佛陀当年让弟弟难陀见到地狱景象后的反应：佛又将难陀带到地狱，只见地狱中有许多烧开了的大锅，都在煮人，但是看到其中一口大锅，水烧开了，没有人在里面。难陀很奇怪，因此来问佛。佛对他说："你自己去问吧。"难陀即去问狱卒："其他的大锅都在煮罪人，这口锅为什么是空着呢？"狱卒回答说："阎浮提内有如来的弟弟，名叫难陀，他以出家的功德，将生到天上，但是天寿命终后，就堕到这个地狱里，所以我们现在先把水烧

开，等待他的到来。”难陀听了非常恐惧，害怕狱卒认出他后，当时就会把他留下来，于是马上喊道:“南无佛陀，唯愿佛陀马上把我带回阎浮提内。”佛对难陀说:“你是否还是好好持戒，修你的天福呢？”难陀回答说:“不用生天，唯愿我不堕此地狱。”佛于是为难陀说法，难陀七日之后，就获得了证悟，成为了阿罗汉。

难陀亲身体验了享乐的天趣与令人恐怖的地狱后，知道了天趣享乐的程度，根本比不上地狱悲惨的程度，所以他对轮回就彻底死了心，知道只有三宝才能拯救自己，所以心无旁骛，只修了七天就成就了。

难陀在没有发起出离心的时候，虽然严谨持戒，能得生天上，但是还是没能出离三界，还是不能避免今后堕入地狱。这对学佛人是一个非常深刻的教诫。大家现在如果也没有生起出离心，那么不管你是在严持戒律、在闻思修行、在弘法利生等等，得到的也只是人天福德，最终也还是要去地狱报到。

另外，也要知道，佛菩萨发誓不离轮回，并不是因为轮回有任何好处，恰恰是佛菩萨知道轮回完全就是一个火坑，而众生又不知道逃离这个火坑，所以佛菩萨才以大慈大悲，在这轮回中把众生一个个救度出去。这样，就更可以看到佛菩萨的伟大。

下面圣天菩萨专门指出，凡夫在善趣中容易堕落的原因。

有情无慢少，有慢则无悲，
从明至明者，故说极难得。

颂文直解

好不容易在增上生的人天善趣中出生了，然而因为受用安乐，不生慢心的有情就很少。而生了傲慢的人，就不会有悲心，没有悲心，就会行于罪恶。因此，经中说能够从明至明者，极为难得。

释义

我等众生在恶趣中受苦，极为可怜，但是一旦众生脱离了恶趣，在善趣得到少许的安乐。比如出生在上等的种姓里，或者经过努力后，积累了财富，获得了名声等等，就容易产生傲慢，并且因为傲慢，就会为富不仁。比如遇到比自己差的人，他会产生优越感，瞧不起他们；如果遇到与自己相等的人，就会与他较劲；遇上超过自己的人，就会生起羡慕或嫉妒。所以有傲慢的人，对谁都不会有悲心，因此就容易造下不善业。即使做布施，也是为了显示他的富有，获得心理上的满足，而并不是真的是以慈悲心帮助别人。

为什么说“有情无慢少”呢？首先是因为心里有我执，对你、我、他分别得很清楚；其次就是心里缺乏出离心，反而把世间福报作为最清净美好的东西，和衡量一个人是否成功的标准。所以当他一旦拥有了福报，就觉得自己与他人相比，已经获得了成功，他的自我就会膨胀起来。

因此对于一个没有生起出离心的凡夫来说，没有福报的时候显得很可怜，但是有了福报后，又显得很可悲。众生就不断地重复着在善趣造业，然后堕入到恶趣，等业消得差不多了，就又回到善趣造业，然后就又堕入恶趣，这样的轮回。众生要能“从明至明”，就需要转变观念，去除傲慢。当然，真正的“明”是出离生死轮回，这就不但要去除傲慢，更需要断除我执了。

己二、思惟几类善因果法

设问：那么，通过修持佛法，来获得悦意境之果，是否应理呢？

答：

弃舍此境已，要求得境界，
如是颠倒法，何因许为正。

颂文直解

舍弃掉贪欲之境之后，却又想通过严谨持戒等方便，求得后世更大的贪欲之境，对于这样的颠倒做法，能以何因承许为是无颠倒而正的呢?

释义

对五欲六尘还有贪著，没有生起出离心的人，即使他在闻思修行，也只是为了求得轮回的圆满，这就与闻思修行的宗旨完全相反。

比如现在的学院里，天寒地冻，闻思修行要克服不少的困难。但是如果你还没有生起出离心，对解脱不向往，心里还是在盘算着名闻利养的话，那么即使表面上在这样艰苦的环境下，即使是和僧众在一起在闻思修行，也不会有多少殊胜的功德。

怎么理解偈颂里说的颠倒的做法和正的做法呢?比如说东边有名闻利养，西边则有解脱，那么追求名闻利养的心，就是朝东边走的发心，这是凡夫俱生就有的；而追求解脱的心，就是朝西边走的决心，这是凡夫需要反复闻思修才能生起。这两条道是完全背道而驰的。往东走，就是颠倒的，而往西走，才是正的。

闻思修行，则好比是走路。没有生起出离心，心里自然就有俱生的对名闻利养的贪欲。这时的闻思修

行，有意无意地就是在为追求名闻利养而用功，所以闻思修行首先的目标是要培养出离心。就像本来是要向西边的解脱走，但是脸朝着东方，方向没改过来，那么不管走多久，都还是在朝着错误的方向前进。

所以修行首先就需要在心里转变观念，培养出离生死轮回的心。这是最重要的，是出世间修行必须要迈出的第一步。

设问：那么，又应该如何看待福德之果呢？圣天菩萨接下来进一步分析。

答：

福果为财富，常须防护他，
若常防他者，如何为我所。

颂文直解

布施等福德的果是财富，而财富需要防护怨敌、盗贼等的破坏。对于恒常需要防护的东西，如何可称为是我所的受用呢？

释义

对福德之果也不应该贪著。就像《增广贤文》中说的："良田万顷，日食一升；广厦千间，夜眠八尺。"这些有漏善果，除了日常使用需要之外，余下的财产，自己只是替别人、替社会暂时保管而已，实际并不为

自己拥有。到了明天，这些财产有可能已经部分，甚至全部失去了。因为钱放在家里可能会被偷走；存到银行，遇到通货膨胀就会贬值；投入到股市呢，遇到股市下挫就会血本无归。房屋以及其他的财产也是一样，有可能被他人眼红算计，也可能遭受火灾、地震等自然灾害的破坏。还有，一旦死主出现了，那么自己连这点保管的权力也没有了，会迅速被子女等等的人分走。

所以智者不会去积累钱财。就像《论语》中孔子赞叹颜回那样："一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。"作为修行人，就应该这样安贫乐道。这样就会没有障碍，没有违缘，很顺利、很快地进步，获得解脱道的种种功德。

设问：虽然如上所说，布施等有漏善法是颠倒的做法，但还是应当随世间共同承许的规律行持吧？

答：

世间诸规律，随彼行名法，
是故较于法，世间力尤强。

颂文直解

连有漏的善法都要舍弃，世间的做法就更不需要遵守了。所谓的世间规律，比如红白喜事的操办等等，

在不同的地方，不同的时代，都各不相同。而世间的做法，就是根据这些规律而行持的。因此，相比于世间做法来说，形成世间规律的世间力量要更强大。所以对世间做法并不应该恭敬。

释义

有的人虽然在因果道理上已经获得了正见，知道了有漏善法并不值得追求。但是他们又觉得按照世间的做法，也是要行持布施等有漏善法，那么是否还是应该去做呢?

这个偈颂，说明世间的做法是源自于世间的规律。但是世间的规律并不是一成不变的，它是随着时代、地区的变化而变化的。二十年前与现在就不一样，各个地区也各不相同。它不像佛法中揭示的因果等的规律，佛法中的规律，在世间中才是确定不变的，必须遵循的。正因为世间规律没有一个标准，所以说世间的做法也并不值得遵循。

因此，虽然很多人都在行持有漏善法，但是你还是应该生起出离心，放弃有漏的善法，精进修持解脱道。

设问：虽然如是，但是为了获得后世圆满境上的安乐之果，而作善业，是否合理呢?

答：

境由善可爱，彼境亦为恶，
舍彼成吉祥，修彼复何为。

难词释义

恶：此处是不好的意思。

颂文直解

色声香味触诸尘境，通过行善，而会变得可爱、悦意。但是对于求解脱者来说，这些悦意境，却是所应断除的不好对境。只有舍弃这些悦意境，才能获得吉祥。这样的话，为何还要将尘境变成悦意呢？

释义

世间人觉得安乐是从悦意境中获得的，所以努力工作、赚钱，然后去购买房子、汽车，购买越来越多的生活用具，这样大家就以为可以获得安乐、幸福了。当人们懂得了善恶因果的道理，知道通过布施、持戒、放生、念经等方便，可以获得房子、汽车等的悦意境，就不断地做这些佛事，希望能够达到改善生活的目的。

但是如果深入观察，可以发现这些悦意境，却是有百害而无一利。原因是，一、受用这些悦意境，是散乱、放逸等无义之根；二、能产生贪，继而又增长

嗔，所以滋养了烦恼；三、恒时受无常、苦等的影响，无法如愿受用。这样对今生和来世都没有好处，完全不像凡夫所期望的那样美好。所以智者在观察后，对这些悦意境是很厌恶的，就像世间人走入一间沾染了不净粪的房子一样，马上就想退出来，离得越远越好。

现在一些学佛的人，通过闻思后，知道了不应去贪著五欲六尘，但是为什么不应贪著的原因，还没有深入地思考过，所以心里还没有放下，还相当的留恋。这样的人，修行是无法获得进步的。而圣天菩萨这一科里深刻的分析，能有效地帮助大家提高认识，断除对有漏善法的贪著和种种的追求。所以大家应该反复研读，在研读中，用正法来剖析自己，这样就能获得巨大的加持。

上一个偈颂中，圣天菩萨讲到要舍弃悦意境，才能获得吉祥。但是又有人想，以国王的威权，能随心自在获得人世间全部的悦意境，没有不悦意境。因此为了能获得国王的威权而去行善，是值得的吧?

答:

谁不用教敕，彼则不需法，
谁求得教敕，是众中愚人。

难词释义

用：此处是需要的意思。

教敕：此处指国王一言九鼎的威权。

颂文直解

对于希求解脱的人来说，国王的威权根本没有必要，因此不需要为了获得国王的威权而行善法。若有谁不如理修行，仅仅为求国王的威权而行善，这是众人中愚痴之人。

释义

希求解脱的人，不必要去羡慕国王的威权。因为如果修行者获得了解脱，心得到了自在，他凡有所需求，都可以不借功用就得到。而且解脱者具有的无漏乐，才是真正的乐。而国王的威权带来的那一点点有漏快乐，不但低劣，而且还需要通过勤作、依靠外境才能产生，并且它还是放逸与恶业之源。因此善于观察、辨别的人，是根本不会以此为乐的。

所以那些为了得到国王的权势而去行善的人，缺少了智慧，是众人中的愚痴之人。

设问：未来需要财富等的受用之果，因此现在还是应该为此而行善修福吧?

答：

由见未来果，汝贪爱法者，
见贪未来边，岂不畏何为。

颂文直解

由于见到了行持有漏善法能在未来受用安乐之果，你就对有漏善法产生了贪爱的话，那么在见到贪爱的未来的边际是堕入恶趣之后，对此你为何不生畏惧呢？你修有漏善法还有什么用呢？

释义

行善必定能获得未来的安乐受用，但是对于有漏善法的贪欲，会使得他不可能出离生死轮回，因此在福报享尽后，就又会堕入到恶趣中。这个最后的结果，是令人畏惧的，也已经与行善的目的完全相反，所以圣天菩萨反问说：“岂不畏何为”。

有的人想，能够因善法而享受长时间的安乐，即使之后又将堕入恶趣，也还是值得的吧？如果去观察、体会一下痛苦的难忍程度，他就不会说这么轻飘飘的话了。前面讲过：人能享受的最大快乐，敌不过丧子痛苦的十六分之一，而恶趣的痛苦，更是人间的痛苦所难以比拟的。龙树菩萨在《亲友书》中说：“如是一切众苦中，无间狱苦极粗猛。此间日以三百矛，极猛贯刺所生苦，此于地狱轻微苦，非喻非能及少分。”意思

是说，在人间每天以三百根矛，猛厉地刺透身体所产生的痛苦，也难以与无间地狱里最轻微的苦相比，甚至连少分也比不上。所以一个正常思惟的人，知道这些真相之后，就连再大的人天快乐，也都不想要、不敢要了，而会去精进闻思修出离生死轮回的方法。

接下来圣天菩萨用比喻来进一步说明这个道理。

如佣人修福，全同为工资。

颂文直解

总之，为了异熟的安乐而行善业，就像是佣人，表面上是在修福，实际上却完全是为了将来的工资一样，仅此而已。因此，对断除有漏善法的方便，也应当精勤。

释义

世间人表面上做出了很多成绩，但实际上目的就是为了获得工资。同样，以贪心而行持有漏善法的人，表面上虽然做了很多利他的善事，但是他真正的目的，并不是利益他人，而是通过这些善法，来获得他个人的有漏安乐。因此，这样的善法是不纯粹的，已经被自私自利的心染污。

真正地行持善法，就应该行持由出离心、菩提心

所摄持的善法，而不应该去行持由贪爱所摄持的善法，否则就像前面说的，最后还是白忙一场，免不了要堕入恶趣受苦。所以初学者不要着急去找事情做，而是要静下心来，发现自己的烦恼，断除自己的烦恼，要首先培养出离心、菩提心，这是第一要务。

这以上，圣天菩萨教诫了应断除有漏业，以及传授了断除有漏业的方便，接下来，就要讲解如是断除有漏业之果。

丁三、明如是得断之果

若尚不乐善，何能作不善。

颂文直解

具有智慧的求解脱者，因为知道有漏善业的异熟果依然是轮回之因，所以也不会欢喜，那他们又怎么会做恶趣之因的不善呢？如是，当修持断除有漏业的瑜伽。

释义

因为有漏的善业，具有如上所说的诸多严重缺陷，依然是轮回之因，所以求解脱的智者不会对此动心。那么对于既损人又害己的、直接导致恶趣的非福业，就更不会乐意去做了。就像一个严守戒律，连烟也不

抽的修行人，他对毒品就更加会警惕和远离了。

接下来圣天菩萨指出，断除了有漏业的修行人，进一步修行胜义空性，就能成就解脱的果位。

若谁见众生，如机关幻人，
彼等极明显，能趣于胜位。

难词释义

机关：即机关木人，木头机器人的意思。

幻人：幻师所幻变出来的假人。

颂文直解

如是修行的佛子，见到由业力幻化的众生，犹如见到木头制成的机器人，以及犹如幻师变化的幻人一样，丝毫无有自性，那么他很显然地将趣于究竟、殊胜的寂静果位。

释义

木头做成的机器人，看上去有的像男的，有的像女的，但其实根本不是真的人。同样幻师用咒语配合道具，能变成人，看起来也像是真的，但其实也只是个幻人。如果能将一切众生都看成是木头机器人与幻人，那么他将很容易断除有漏的福业与非福业。这样显而易见地，他将很快获得解脱，进入到殊胜的涅槃果位。

若谁于生死，诸境皆不喜，
则彼于此间，都无可爱乐。

颂文直解

已经通达了法的自性的人，对于生死轮回中圆满如天界的受用境，都不会产生欢喜心，那他对于此人世间浸满众苦的轮回法，就更加不会产生爱乐了。

释义

圣者了达了法的自性如同幻化，那么在他面前，轮回中的悦意境，就失去了悦意的自性，如其他平常事物一样的平等。那样，对于生、老、病、死等具有扰乱的相，也都通达了无自性，更不可能产生爱乐。这样的圣者，为了帮助其他的迷乱众生了达轮回的自性，仍然会化身在轮回中，但是因为已经具有智慧，所以不会对轮回再产生丝毫的爱乐，不会再沾染上过失的罪垢，而在智慧的境界中，普渡无量的众生。

净治弟子品第八

经过前七品的修习，瑜伽者的根器逐渐成熟，接下来的第八品，就进一步来净治瑜伽者的根器，为后八品修习方便生的甚深般若法门打下扎实基础。

乙四、于方便生甚深义明净治闻器之理 分三：一、略明其体；二、广说自性；三、所说摄义。

丙一、略明其体

无始以来串习而成的根深蒂固的贪爱烦恼，把众生牢牢地系缚在轮回之中，那么如何才能断除贪爱呢？

如对不顺人，爱念不久住，
如是知众过，爱念不久存。

难词释义

爱念：指以贪心引发的爱他、念他的心。

颂文直解

犹如世人对于不顺从自己的人，对他的爱念就不会久住。同样地，以如上所说之理，了知了外、内诸

境的众多过患后，瑜伽修行者对于诸境的爱念不会久住。

释义

在第一品“破常执品”中说过：“若时不随顺，则都无所爱，尔时起贪爱，唯同于贸易。”一切人际关系，都是这样的。具有我执的凡夫，最爱重的是自己，只要他人不顺从自己，无论是自己的父母、子女、配偶、兄弟、朋友等等，关系都会冷淡，甚至彻底破裂。

人与人之间的关系是这样，人与一切的外境与内识的关系，也都是这样。如果了知了它们的过患，那么对它们的爱念就会减弱，了知的过患越多、越深刻，爱念就会越来越弱。

在前四品中，分别对世间人最爱念的常、乐、净、我作了破除。第五品中，通过了知大乘佛果的妙德与菩萨道的自性，间接地了知了仅仅为自己求出离的过患。第六及第七品，了知了烦恼集与有漏业集的过患。对以上的引导大家经过反复不断地闻思修习后，对世间的贪著就会越来越减少，乃至最终彻底断尽。

丙二、广说自性 分二：一、明所断净治之理；二、明对治净治之方便。

前七品已广说了总的断除烦恼的方便的次第，接

下来从断、证两个方面，来宣说净治弟子之理。首先略说对所断烦恼的净治。

丁一、明所断净治之理

贪爱等烦恼一旦产生，力量会变得很强大，很难克制和消除。世间上的人，都吃过这些贪嗔痴烦恼的苦头，知道烦恼的厉害。那么，力量如此强大的烦恼，是否可以真的被对治掉呢？在这一科里，圣天菩萨就告诉我们烦恼可以被彻底对治掉的道理。

首先来观察烦恼的所缘境，可以发现所缘境的自性并不会引发烦恼。

有者于彼贪，有者对彼嗔，
有者于彼愚，故无可贪义。

颂文直解

对于同一个境，有的人会对其产生贪欲，有的人会对其产生嗔恚，也有的人会因其而产生愚痴。因此，并没有自在成立的贪、嗔、痴的所缘，贪欲等的烦恼在境中完全不成立。

释义

所缘境是烦恼生起的助缘，假如没有所缘境，即使有再多的烦恼种子和非理作意，也不可能产生出烦

恼的现行。那么，那些所缘境是否必定会让人产生烦恼呢？事实并非这样。

《四百论广释》中说，一个男人有两个妻子和一个女儿，女儿是大房生的。当大房见到女儿时，觉得很可爱，生起的是贪欲；当二房见到女儿时，觉得很讨厌，生起的是嗔恚；而他们家的佣人见到的时候，无动于衷，生起的是愚痴。

如果这位女儿确实很可爱的话，那么二房和佣人，也都应该觉得可爱；如果她确实很让人讨厌的话，那么大房和佣人也应该感到讨厌；如果这个女儿确实能引发佣人的愚痴的话，那么大房和二房都应生起愚痴。而实际上，其他人都没有产生那些感受。所以，这就说明，在女儿的身上，既没有自性成立的可贪义，也没有自性成立的可嗔义，更没有自性成立的可愚义。

世间人觉得烦恼强大，就是误认为所缘境犹如烦恼的靠山，能源源不断地引发烦恼。但是，当了知到这些仅仅是自己的颠倒假立，所缘境中并没有引发烦恼的自性时，烦恼外面的靠山就倒掉了，支撑烦恼的外部力量就没有了。所以修行者认识到这一点，对烦恼就不需要畏惧，不需要自卑，修行所缘境的空性，就能够断除烦恼。

设问：既然所缘境其实并不能以自性引发烦恼，那么这些烦恼又是从哪里来的呢？或者说，烦恼有因吗？这个因能被断除吗？

答：

若无有分别，则无有贪等，
智者谁执着，真义谓分别。

颂文直解

如果没有作为因的非理作意的分别，则在一切时、处，都不会有贪等的果。因的非理作意，仅仅是对于所缘境的颠倒增益的分别而已。假如真实义中确实有贪等烦恼，那么智者谁会将这个真实义之贪等烦恼，执持为非理分别呢？

释义

前面说所缘境并不能真实引发烦恼，那么烦恼的产生，就只能是众生的颠倒分别所导致的。这个偈颂，是对于烦恼的因，也就是非理作意的颠倒分别进行观察，同样也发现烦恼并不成立。

这种第六意识的颠倒分别，也就是众生对于所缘境经过非理作意后的增益。同样拿前面的例子来说，大房对于孩子经过非理作意，增益出了可爱；二房对于孩子经过非理作意，增益出了嗔心；而佣人，则没

有作正确的作意，而增益出了愚痴。这就像有人在黄昏时对花绳增益为蛇，而且不同的人增益出了各种不同花纹、不同名称的蛇一样，大家都产生了恐惧，有的甚至吓得昏过去了。但实际上蛇是没有的，这增益出来的蛇，是完全颠倒的，不符合事实的。

设问：烦恼将世间人深深地与所缘境系缚在一起，所以还是难以彻底断除吧?

答：

任谁与他人，都无同系缚，
若与他同系，分离则非理。

颂文直解

在生死轮回中，无论是谁，都不会以烦恼之力，而与境系缚在一起。否则，就不可能在最终以对治的方便，与所断烦恼分离了。

释义

所谓的系缚，就是众生注定会对所缘境生起烦恼，而所缘境也注定能引起众生的烦恼。如果这种系缚是以自性存在的话，那么烦恼就根本不可能得到断除了，而且不管是圣者还是凡夫，面对共同的所缘境时，都要产生贪心、嗔心，或者愚痴心了。如果一个所缘境，必定能让人产生贪心，那么佛看了也会产生贪心；或

者一个讨厌这个东西的人，也会对它产生欢喜心；哪怕一个老母亲，孩子刚离开人间，特别伤心、痛苦的时候，当她看到这个东西，也能让她产生欢喜心。或者说，世间人面对这个所缘境，永远不能产生嗔心和愚痴心。但是像这样的东西，从过去到现在，再到未来，都是不可能得到的。

烦恼虽然非常强大，但是并不是以自性就将众生与境系缚在一起。比如对于欲界众生来说，虽然男女之欲是根深蒂固的，但是世上也有同性恋，他们对异性是没有贪爱的。并且，异性之间产生贪爱后，过了一段时间，这个贪爱就会减少，直至消失，有的甚至转变成了仇恨。而如果众生已经修行成就，那么面对任何境，就不可能再产生烦恼。

系是集的作用，缚是苦的表现，对系缚的分离是道，解脱则是灭。所以如果被烦恼集与有漏业集系住了，必然会被苦所缚；如果想要解脱的灭，就要与系缚分离。《入中论》中说："异生皆被分别缚，能灭分别即解脱。"真正将众生与所缘境以及轮回系缚在一起的，是众生的分别，烦恼也是因为众生通过非理作意的分别而产生的。所以如《释量论》中说："心自性光明，诸垢是客尘。"烦恼等诸垢并未进入到心的本性，

而是可以分离的客尘法。所以烦恼并不是自性有，而是自性空，修行者见到了烦恼的自性空，那么所有的八万四千烦恼就能被彻底断除了。

因此，以法我执及人我执作为根本的一切障，全部摄尽在烦恼障和所知障中。而二障又分为遍计分及俱生分两类。二障的遍计分在初地断除，而二障的俱生分，从修道的二地开始次第断除。所有烦恼障种子的断德在七地圆满。余下三类细的所知障，在三清净地次第断除。在十地末，彼二障极微细的习气，又以金刚喻定彻底断除，这时所知障断德圆满成就。这是大乘的诸大经论中所阐述的究竟真实密意。

前面讲了以空性法能净治烦恼的道理，接下来要学习的是以空性法来净治烦恼的方便。

丁二、明对治净治之方便 分三：一、明对治证空性之大义；二、明入彼道之次第；三、明如是得入之果利。

在这一科里，圣天菩萨阐明以般若空性这个对治法，来净治烦恼的方便。首先阐明以对治法证悟空性的巨大意义，使大家对空性法生起信心；其次阐明入空性法之道次第；最后阐明修般若空性法所获得之果。

戊一、明对治证空性之大义 分二：一、明现前坏实执之大义；二、明究竟得涅槃之大义。

圣天菩萨从现前与究竟两个方面，来阐明证得空性的巨大意义。现前的意义是能摧坏实执，究竟的意义是能证得涅槃。这些巨大的意义，都需要通过修行空性法才能够成就。

己一、明现前坏实执之大义

设问：如果像前面那样进行观察，所有的烦恼都可以被断除，那为何大多数人仍然没有断除烦恼呢？

答：

薄福于此法，都不生疑惑，
若谁略生疑，亦能坏三有。

颂文直解

对甚深义没有信解的薄福之人，对于此甚深空性之法，连怀疑也不会产生。如果有谁对此仅略生怀疑，也将胜伏实执，而摧坏三有。

释义

要出离生死轮回，必须要断除烦恼，而断除烦恼，依靠的是甚深的空性法。对于这空性法没有信解的人，就是薄福之人，他们的轮回将没有出期。

这些薄福之人，从无始以来，一直在作颠倒的串习，因此对如同影像一般的诸法产生了严重的实执，而听到空性，则以为是如同悬崖一样的断灭。因此，当他们听到空性的法，有的根本就听不懂，有的直接就理解成了断灭，因此没有再作思惟，就武断地否定了。他们对于真正的空性法，一点都不会生起合理的疑惑。这些对于解脱的因都已经完全颠倒了的有情，哪里还会有解脱的机会呢?

如果有福的人，听了空性的教理后，心里生起这样的怀疑:这些万法到底是实有的,还是无实有的呢?从这些道理来看，多半应该是无实有的，是自性空的吧?这种怀疑能引生出合理的认识，因此是合理的怀疑。所以具有合理怀疑的有福之人，听到真正的空性法后，觉得很惊奇，虽然暂时还不能完全接受，但是他们不会武断地下结论，而是会继续去探究。这样他们必定会对空性产生欢喜，从而闻思教理，生起坚固的正见。当正见的力量越来越巩固、增盛的时候，就能断尽烦恼，终止生死轮回的相续，从而获得解脱。

下面讲修空性法能渐次获得解脱的道理。

能仁说何法，增长至解脱，
若谁不重彼，显然非智者。

难词释义

何法：即“若谁略生疑，亦能坏三有”的甚深空性之法。

颂文直解

能仁导师佛在经中说，这甚深的缘起空性法，在修行中一直增长，直至解脱。若有谁对此法不敬重，显然并非是具有智慧之人。因此诸智者，应当对于空性之义极为恭敬。

释义

修行这甚深的空性法，能一直增长功德。佛在经中说：在大乘资粮道以闻思抉择出空性之义，对此在大乘加行道以顺法忍的方式相似修行，因此在一地见道之时，现见自性清净的法性，对于无生之法获得最初的忍。这样的菩萨，从此就见到离垢清净的法界差别。因此从修道二地的下下智慧开始，逐渐增上为下中智慧、下上智慧等等，证德逐渐趋于圆满。其中，在七地末，人无我的证德圆满，而在十地末，法无我证德圆满。在至大解脱佛地之间，布施等的一切相，也以般若度摄持的方式，不失坏而增长。

导师佛陀在《般若摄颂》中说：“无量盲人无引导，不能见道入城廓，阙慧五度无眼导，无力能证菩提果。”

就是说，无量的盲人没有人引导的话，都不可能找到正确的道路，到达城里。同样地，如果缺少了般若空性慧的引导，布施等前五度也将会像无眼的盲人一样，只能产生轮回的增上生安乐，而无力证得涅槃的佛果。《能断金刚经》中也说："善现，譬如士夫入于暗室，都无所见，当知菩萨若堕于事，谓堕于事而行布施，亦复如是。善现，譬如明眼士夫，过夜晓已，日光出时，见种种色，当知菩萨不堕于事，谓不堕事而行布施，亦复如是。""堕于事"就是缺少空性智慧，对事还有执著，这时去做布施等的善行，仍然是如同处在暗室之中，不能产生出世的功德；而证得了空性的菩萨，行持布施等善行时，不会产生执著，就像在日光下，一切都十分明了，因此能产生巨大的出世功德。

所以般若是佛法的心要，导师佛陀讲法四十年，其中二十二年都在讲般若法门，由此可见般若是多么的重要。所以学佛的弟子都要对般若生起深切的敬重之心。

接下来讲空性法的究竟意义，即能证得涅槃。

己二、明究竟得涅槃之大义分二：一、以空力得涅槃之理；二、于彼无胜解则流转三有之理。

圣天菩萨从正反两个方面，来阐明般若空性法的

究竟利益。首先论述了为什么证得了空性法，就能证得涅槃的道理；其次论述了为什么对空性法没有胜解，就会流转在三有轮回之中的道理。

庚一、以空力得涅槃之理分三：一、立空为境之最胜实相；二、明以彼力堪于轮涅进止；三、于彼断净而结成。

为什么以修般若空性的力量，就能证得涅槃呢？圣天菩萨首先论述了空是万法的究竟实相；其次论述了以修般若空性之力量，能出离轮回，进入涅槃；最后断除对此的疑问。

辛一、立空为境之最胜实相

非不空观空，谓我得涅槃，
如来说邪见，不能得涅槃。

颂文直解

从色乃至一切智智之间的一切法，都住于自性的大空。因此并非在抉择基的见解时，将诸法抉择为非空，而在修道的时候，以诸法无我而修，以此而说我能得到涅槃。在基的时候，将色等法抉择为非空性，而在修道时，却又将色等法的能所二取隐没在法界中修行，这被如来说为是邪见。以这种与境的实相不相

应的邪见，是不可能证得涅槃的。

释义

有的人心里对万法有很强的实有执著，万法明明是自性空的，但他在抉择基的见解时，总不敢完全抉择为离一切戏论的大空，而要自以为是地把部分或者全部抉择为不空。在修道时，却又不敢违反般若经论中自性空的引导，依样画葫芦地修行，但是这样的修行是不可能有成就的。

为什么呢？因为佛说具有邪见者不可能证得涅槃，要证得涅槃，是要以正见为前提的。见解中对基的实执没有打破，没有抉择为离一切戏论的大空，这样修的时候，表面上在修空性，实际上还是在实执的邪见指导下修行，这怎么可能证得究竟大般涅槃呢？

辛二、明以彼力堪于轮涅进止

“堪于轮涅进止”，意思是能进涅槃，能止轮回，这就是修行般若空性的力量。

何经说世间，彼即说流转，
何经说胜义，彼即说还灭。

颂文直解

如此的缘故，如来在某些场合，广说世间的自相

和共相。为了遮止无因、一因，以及不相应之非因，从无明、行等顺的缘起方式，说了轮回中流转的次第。依靠这顺的次第，能了达苦谛和集谛。如来在另外的场合，主要诠释缘起生以自性空的胜义，宣说由此逆次第而还灭，依于此理，将能了达灭谛、道谛。

释义

佛在经中凡是讲到世间的相，诠释的必然是世间的流转之理，即是十二缘起支中从无明到行，一直到生、老死的道理。那么这些诠释了世间流转的缘起，是否与能获得涅槃的自性空无关呢？当然不是的，因为这些缘起的道理，遣除了无因、一因、非因的邪见，完全显示了缘起必然是自性空的道理。所以缘起生，是了达自性空的方便，而离开了缘起生，是无法了达自性空的。

要还灭证得胜义的涅槃，就需要证得般若的自性空。其中，为了证得究竟的大乘涅槃，需要证得一切法的自性空，也就是圆满的法无我；为了自己出离三界，则需要证得五取蕴的自性空，也就是部分的法无我。没有证得无我空性，那么就只能处于轮回，而不能证得涅槃了。

《般若经》中说：“欲求获得声闻菩提者，当学

修此般若波罗蜜多；欲求获得缘觉菩提者，也当学修此般若波罗蜜多；欲求获得无上菩提者，也当学修此般若波罗蜜多。”龙树菩萨在《大智度论》中也说：“诸佛及菩萨，声闻辟支佛，解脱涅槃道，皆从般若得。”本品在接下来的偈颂中也说：“中应遣除我，后遮一切见。”这都说明了不管要证得大乘还是小乘的涅槃，都需要证得圆满或者部分的自性空。

辛三、于彼断净而结成

对于如此殊胜的般若空性法义，有些人听了之后不能马上理解，提出了一些疑问，于是圣天菩萨针对他们的疑问进行了下面的回答。

设问：如果一切法都空，那么精勤修道又有什么意义呢？

答：

若汝生怖畏，皆非有何为，
若实有所作，此法非能灭。

难词释义

此法：即空性法。

颂文直解

如果想，外及内的诸法都不存在的话，那么修道

有什么用呢？因此你对自性空产生了怖畏。但是如果作、所作之业、作者以自性有的话，那么即使是此甚深空性法，也不能成为能灭之对治法。

释义

实执串习非常深的人，认为万法是以自性真实存在的，然后通过真实的修道，获得自性存在的涅槃。他们觉得，如果万法都没有自性的话，那么实际不存在的修行能有什么作用呢？这样就对自性空产生了怖畏。圣天菩萨回答说，如果万法真的以自性存在，那么以自性存在的法，是不可能被灭除的，这样再怎么用空性法来修行，也不可能灭除自性存在的苦与集了，这反而才是会让人怖畏的地方。

而正因为万法是没有自性的，而仅是众生的妄想执著增益出来的，所以才有被断除的可能性。弥勒菩萨在《现观庄严论》中说："此中无所遣，亦无少可立，于正性正观，正见而解脱。"在以前讲过的《宝性论》，以及在密续《三布扎》中，也有一模一样的这个偈颂。整个基道果的要点都包含在这个偈颂里了，以前我们也特别喜欢背这个偈颂。就是说，在空性法中，没有可以遣除的世俗轮回法，也没有可以安立的胜义涅槃法。对胜义无自性的法性进行真实的观察，就可以获

得远离增减二边的正见，依照这样的无自性正见修行，便能现见真实义、解脱二障，成就正等觉的佛果。

下面圣天菩萨进一步指出，如果有人贪执空性法，却不喜欢世俗显现中的苦与集，这样是不可能趣入涅槃的。

若汝贪自品，不喜他品者，
不能趣涅槃，二行不寂灭。

颂文直解

如果不是自性空，而以具实执的世间识衡量，就会贪执自方，而排斥不相应的他方，这样就不能趣入涅槃。因为以贪嗔这二种行，则不可能证得寂灭的涅槃果位。

释义

从世俗的显现方面说，虽然众生以迷乱力，能在世俗中见到各种显现，但对它们产生嗔心或对胜义法产生贪心，则都无法趣入胜义涅槃。因为一方面来说，无论世俗中的苦、集，还是胜义的寂灭，都是没有自性的，对它们产生贪嗔之心，就违背了它们无自性的实相。从另一方面来说，贪嗔本来就是导致轮回的烦恼集，这是轮回的因，而不是涅槃的因。所以想要证

得涅槃，就需要对万法在究竟上是平等的正见。

无作得涅槃，有作招后有，
涅槃无碍念，易得余非易。

难词释义

作：遮立、取舍的意思。

颂文直解

因此，甚深法性中没有遮遣与建立之义，即是以无作如实证悟而得涅槃。而以有作，即有取舍之所缘，将招致轮回的后有。所以，若没有四边所缘的碍念，涅槃将容易证得；相反的话，涅槃则不容易证得。

释义

万法都没有自性，所以在甚深的法性中就没有要遮遣掉的，也没有需要重新建立起来的。因此无作是符合实相的，有作是违背实相的。而有情的种种劳作，要么是在遣除，要么就是在建立，所以以有作的方式，只能产生轮回的后有，只有以无作，才能证得涅槃。

以上讲了以修行空性之力能获得涅槃，下面要讲的是对空性的力量没有胜解的过患。

庚二、于彼无胜解则流转三有之理

“彼”就空性之力，对此没有胜解的话，就会流

转三有。下面圣天菩萨解释这个道理。

设问：如果无作将能获得涅槃，那么为什么还要在前几品宣说无常等修法呢，这不是有作了吗?

答：

谁不厌三有，彼岂敬寂灭，
如于自家室，难出此三有。

颂文直解

如果有人对三有轮回不厌离的话，那么他怎么会敬重从轮回中解脱的涅槃呢? 譬如，对小小的家也以贪著而难以断除的话，就更难出离此三有轮回了。

释义

前面的断除常、乐、净、我等的法，虽然是有作，但对于执著深重的众生来说，却是必要的。因为按照这些方法修行，能够彻底厌离轮回，为能进入方便生的胜义实相作好准备。

真正的胜义实相中是无作的，确实不需要有前面断除常、乐、净、我等的修法。但是凡夫充满了常、乐、净、我等的执著，如果不放下这些粗的执著，就更不可能放下更深、更细的执著了，就像对自己的小家都放不下，对三有轮回那就更不想出离了，这样就不可能修好方便生的胜义修法。所以这些有作的方便

修法，就是修方便生的胜义修法的前行，这是完全应理的。

有为苦所逼，现见求自死，
时彼愚痴故，不能趣胜道。

颂文直解

有的人被苦所逼，可以现见到他们去自杀。这些人因为不知道取舍，极为愚痴的缘故，不能趣入殊胜的解脱道中。

释义

有些人忍受不了病痛、贫穷等的折磨，就去自杀，他们以为自杀了后，病痛与贫穷就都永远消失了。但事实并非如此。这些苦因是不可能靠自杀来消除的，因此苦果必然还将产生。

在遭受病痛、贫穷等苦难时，不应该逃避，而应该了知这些苦难自性本空。因此在内心不产生遣除这些苦难的心，也没有对财富、健康等的追求。安住于苦难自性空之中，这样才是有智慧的行为，才能够趣入到殊胜的解脱道中。

前面已经学习了以证悟甚深空性来对治烦恼的巨大意义，接下来要学习的是进入空性道的次第。

戊二、明入彼道之次第 分三：一、明入甚深义道之次第；二、明失坏道次第之过患；三、以彼理明权实二教之大义。

在这一科里，圣天菩萨阐明进入甚深空性道的次第。首先阐明修行甚深空性道的次第；其次阐明违反空性道次第的过患；最后以甚深空性道次第之理，来阐明权实二教的巨大意义。

己一、明入甚深义道之次第　分三：一、教诫入殊胜道甚深义；二、明入彼道之次第；三、最胜深道断证之体性。

圣天菩萨在这一科从三个方面来阐明修甚深空性道的次第。首先是教诫修行者应该修行殊胜的空性之道；其次阐明修行空性道的次第；最后阐明最殊胜的空性甚深道的断证体性。

庚一、教诫入殊胜道甚深义

设问：既然要证得大涅槃必须依靠空性法，那导师佛陀为什么还要说布施等法呢？

答：

为下根说施，为中根说戒，
为上说寂灭，常应修上者。

颂文直解

在三种福业中，如来为还没有成熟戒性、修性根器的下根者说布施；为已住于布施，但未入修的中根者说戒；为已住于布施与戒的上根者说修寂灭分别的空性道。因此，应当恒时作上根的修行。

释义

虽然甚深空性法是佛法的心要，但是根器不够的人，修较高的法，不能直接相应，因此佛陀就说了三种福业事：施性福业事、戒性福业事、修性福业事。通过布施，可以获得很多财富；通过持戒，能转生人天；而由修空性可以胜伏而断尽烦恼，并将证得涅槃。

因为修性根器没有成熟，所以对于中下根器者，布施、持戒等世俗修法是必要的。但是他们同时也要“常应修上者”，因为只有胜义的空性法，才是寂灭分别的出世修法，因此要争取能尽快成熟修性，修胜义空性法。一个学修佛法的人，就应该经常这样问自己：“为什么我的心还不能获得解脱？为什么我的心与胜义空性法还不相应呢？”

那么空性道的次第是怎么样的呢？下面圣天菩萨就来讲这个问题。

庚二、明入彼道之次第

先遮遣非福，中应遣除我，
后遮一切见，知此为智者。

颂文直解

三士道的次第是这样的：首先是入共下士道，遣除非福的不善；中间是入共中士道，对于坏聚之五蕴遣除我执；最后是入上士道，遣除一切边执戏论之见，证悟一切法的无我空性。了知这样次第的人，即是通达圣教的智者。

释义

众生的根机各不相同，所以应该按不同的方便进行引导。对尚未成熟的根器，说甚深的空性法，他非但不会证悟，而且还会产生邪见。

首先应该学修的，是容易了达的因果法门，来遣除修行者相续中的非福罪业。因为这个非福罪业是一切见得到与见不到的百千种过患的因，所以要首先学修。

中间对于五蕴、十八界、十二生处作各种观察，了知人我不可得，从而断除我执。如《入中论》中说："我非是色色非我，色中无我我无色，当知四相通诸

蕴，是为二十种我见。”意思是说，在色受想行识诸蕴上各具四种萨迦耶见之相。以分析色蕴为例：“我非是色”，意思是蕴不属于我；“色非我”，意思是蕴并非与我一体；“色中无我”，意思是我不是依于五蕴；“我无色”，意思是蕴并非依于我。这四相观察，也同样可以在其他的四蕴上依次类推，总共来断除二十种我见。

最后为了断除法我执，以自性空的方式，遮除一切的戏论边见。通达这样次第法门的人，就是通达了佛法的智者。

那么空性道的体性是怎么样的呢？下面圣天菩萨来继续分析。

庚三、最胜深道断证之体性　分二：一、证德圆见法无我之理；二、断德断所知障之理。

圣天菩萨从证德与断德两个方面，来分析最殊胜的甚深空性道的体性。

辛一、证德圆见法无我之理

甚深空性最后证得的是什么呢？就是圆满见到了诸法无我。

设问：前面说“后遮一切见”，即如果有一个法的执著还未断除，就不能证得涅槃。但问题是法的数量

那么多，器世间的山河大地、日月星辰等，以及有情世间的十法界，数量都是无限的。如果都要一个个的去断除执著，这怎么可能断除得了，这样怎么能证得究竟的涅槃呢？

答：

说一法见者，即一切见者，
以一法空性，即一切空性。

颂文直解

经中说：见到一个法的空性，即已见到了一切法的空性，因为一法的空性，即是一切法的空性。

释义

从真胜义而言，有法世俗与法性胜义毫无差别，是完全一味、不二的。所以只要以出世间大乘的智慧见到任何一法的法性，即是见到了一切法的法性。如《三摩地王经》中说："以一知一切，以一见一切。"即了知了一个法的空性，即了知了一切法的空性；见到了一个法的空性，即见到了一切法的空性。《现观庄严论》中也说："法界无差别，种性不应异。"意思是法界无差别之故，种性也不应该有三乘的差别，而应该是一乘。又《宝性论》中也说："真如无差别。"即在真如之中，万法根本没有任何差别。偈颂中前两句

从有境方面讲。从有境来说，见到色等一法的空性，即见到了一切所知法的空性。就像只要喝了一口海水，就已经知道了整个汪洋大海的海水味道；只要吃了一块糖，所有糖的甜味就都知道了一样。偈颂的后两句，是从境的方面来讲。从境来说，任何一个蕴、界、处的空性，即是一切蕴、界、处的空性。具体来说，五蕴中色蕴的空性，即是受、想、行、识四蕴的空性；十八界中眼根界的空性，即是其他十七界的空性；十二生处中眼处的空性，即是其他十一处的空性。如《入中论》云："如器有异空无别，诸法虽别性无差，是故正知同一味。"意思是，瓶盘等器皿，虽有大小方圆等的差异，但是遍于一切器皿的虚空则毫无差别。如是从因缘中产生的色、声等诸法的现分，虽有千差万别，但是其本性则是一味无别的。

所以，山河大地等有法的数量再多，只要彻底证悟了其中一个法的空性，就已经彻底证悟了一切法的空性，而不再需要分头一个个去证悟了。这正如大乘的了义经论中所阐述的那样，以无现的根本慧定，已照见一切诸法离边大空性的实相。

知道了甚深空性道所证到的境界，下面来看甚深空性道断除的是什么？

辛二、断德断所知障之理

烦恼障是大小乘修法的共同所断，那么大乘甚深空性道不共的所断就是所知障。

设问：既然一切法都是空的，对于一切法的爱著都需要断除，那么世尊为什么还对积累福德资粮作赞叹呢？

答：

为乐天趣者，如来说爱法，
为求解脱者，呵彼况余事。

难词释义

爱法：即爱著人天善法。

颂文直解

为那些欲求人天善趣的人，如来说要爱著善法。如经中说："当作诸福德，未作者将苦，已作福德者，此后世将喜。"然而，对于希求殊胜解脱果位的人，如来却呵斥他们对人天善法的爱著，那更何况是对其余的非福业呢？

释义

众生在解脱的根机尚未成熟的时候，导师佛陀就相应地传授人天善法，使这些众生在现前能免离三恶

道的痛苦。但是人天的有漏安乐仍然在烦恼障和所知障的摄持之下，如果不断除这二障，就不可能成就佛果。所以对于根机已经成熟的人，佛陀就传授了要断除从三轮实执，直到能所二相的微细习气之间的一切粗粗细细的障碍。如《现观庄严论》中说："执佛等微细。"就是说，最后连对佛果的希求心也要断除，那更何况是对其他法的爱著了。《金刚经》中也说："是故不应取法，不应取非法。以是义故，如来常说，汝等比丘，知我说法，如筏喻者。法尚应舍，何况非法。"月称菩萨在《入中论》中也说："若彼净戒执有我，则彼尸罗不清净，故彼恒于三轮中，二边心行皆远离。"意思是说，倘若对清净的戒律以我执或者三轮执著去受持，则相对圣者菩萨来说已经不清净了。因此应当在三轮之中，对有、无二边之心与行为全都远离，这样的戒律才是最清净的，才是出世间的戒波罗蜜多。

大家现在扪心自问一下：自己是否真的对脱离轮回感兴趣？是否真的对为救度法界众生而成佛感兴趣？如果兴趣还不强，那么应该再好好地去思惟前面的内容；如果真的有兴趣，那么就要知道，对于一个求解脱和成佛的人来说，佛对人天善法的爱著是呵斥的，而不是赞叹的。因为这一点也不究竟，纯粹是有

漏法，绝对沾染了烦恼，跟烦恼挂上钩怎么能解脱呢？因此至少必须培养出出离心，因为在生起出离心之前，追求世间的幸福，所作的即使是善法，也都是导师佛陀所不欢喜、所呵斥的，更何况是无记和恶法呢？

这以上阐明了甚深空性道的次第，那么如果不遵循这样的道次第，会有什么后果呢？

己二、明失坏道次第之过患

求福者随时，非皆说空性，
良药不对症，岂非反成毒。

颂文直解

对于求福之人，不能不加观察便对其宣说甚深的空性。就像不知道病人的病因，就胡乱地将不对症的药给了病人，这些药不是反而变成毒了吗？

释义

求福之人，因为心里真正贪求的只是人天的快乐，特别想在五欲六尘的享受中过一辈子，所以他们对究竟的空性法没有兴趣，也没有理解的智力。这样的人，当听到佛说的甚深空性法门时，要么没有恭敬心而舍弃；要么将一切无有理解成断灭的邪见，而堕入三恶趣。就像药虽好，如果不对症的话，就会加重病情，

甚至断送性命。所以对于心相续未成熟、善根浅薄者，最初不能说胜义空性，否则就失坏了道次第，反而带来危害。

在法华会上，尊者舍利弗祈请佛陀宣讲第一稀有难解之法，当时就有五千弟子退席。《法华经》中是这样说的："会中有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、五千人等，即从座起，礼佛而退。"

那么他们为什么会退呢？经中接着解释说："所以者何？此辈罪根深重，及增上慢，未得谓得，未证谓证，有如此失，是以不住。世尊默然而不制止。"

为什么世尊又会默然而不制止呢？经中接着说到："尔时佛告舍利弗：'我今此众，无复枝叶，纯有贞实。舍利弗，如是增上慢人，退亦佳矣。'"

对于这样心相续暂时还没有成熟的人，佛就说"退亦佳已"。让他们首先修学中下根机法，等到根机逐渐成熟，再教他们上根的法门。

那么为什么对于心相续暂时还没有成熟的人，不能讲甚深的空性呢？下面圣天菩萨来讲这个原因。

如对蔑栗车，余言不能摄，
世间未通达，不能摄世间。

难词释义

蔑栗车：是指具有邪见的边地人。

世间：第一个世间是指世间名言的法；第二个世间是指世间人。

颂文直解

譬如对于不懂任何其他语言的边地人，除了他们自己的语言之外，难以用其他的语言去引导他们。同样地，在世间人对世间名言的法尚未通达时，如果直接对其讲胜义空性，也就无法摄受他们。

释义

对于一个只懂得当地方言的人，你不管是用英语、汉语、藏语等等语言去给他讲法，他根本就听不懂。同样地，世间人尚未通达世间名言法的安立，他们尚处在中下的根机，如果直接给他们讲胜义空性，甚至讲如来藏的光明，他们也会如聋如盲，难以理解。

那么要通达的世间名言的法是什么呢？是不是生物、化学、电子等各种世间学问呢？这当然不是，而是人天乘的三世因果等正见，以及从世间各种显现中，来发现它们缘起的道理。因为认识到了缘起，才能认识到世间这些显现是如幻如化的，而如幻如化是没有人我与法我的自性，这样就能接受一切法的胜义空性。而不通达缘起，就不可能通达空性。比如十二缘起支

法门，就是通过对各个缘起支进行逆次第的观察和修行，而获得解脱。又弥勒菩萨在《辨中边论颂》中，宣说了菩萨应该修习蕴、界、处等的十善巧，来断除执一性、执因性、执受者性等的十种我见。本论的前八品是"明方便名言真实性修习之瑜伽次第"，目的也是引导修行者如实通达世间名言真实性的缘起，成熟根机。之后再修习后八品的"明方便生胜义之真实性修习之瑜伽"。

简而言之，只有通达了缘起，才能通达空性。《入中论》中也说："由名言谛为方便，胜义谛是方便生。"意思是，胜义谛虽一切法无自性，但是要由世俗谛名言为方便，才能通达方便所生之果的胜义谛。如果世间人没有通达缘起，就给他们传授甚深空性，那就失坏了道次第，这样就无法摄受他们，无法引导他们获得解脱。

根据上面讲的甚深空性道次第的道理，圣天菩萨接下来进一步阐述权实二教的巨大意义。

己三、以彼理明权实二教之大义

有无及二俱，亦说二俱非，
由病增上故，宁非皆成药。

难词释义

增上：这里是力的意思。

颂文直解

因此，世尊以方便摄受世间众生。首先转了初转的四谛法轮，为了对治断灭见，而说了一切法有；其次转了二转的无相法轮，为了断除实执，宣说了从色直到一切智之间的无——空性；最后，转了三转的善加辨别法轮，对大乘唯识种性者，为了断除二俱见，说了依他起有、遍计所执无；以及对于胜乘中观种性者，为了断除一切的戏论，宣说了二俱非。如是佛所说的权实二教——一切了义及不了义法门，全都是摄受所化的方便。譬如由种种病的力的缘故，一切事物不都可以作为药吗？真正的良医，可以根据众生不同的病，并把手头的东西都用作良药。

释义

大导师佛陀是对机说法、应病与药。有时说一切法都有，有时说一切法都无，有时说既有既无，有时又说非有非无。这些法门表面上各不相同，但都是消除众生苦及苦因的善巧方便。就像药的种类千差万别，形状、药性相差很大，但是对它们相对应的病症来说，各各都是灵丹妙药。

明白了前面所说的失坏道次第的过患后，即更能明白佛所说的种种权实法门，都是度化众生的方便。正是因为众生具有种种的根机、意乐、烦恼、因缘等等，才需要佛陀来传授八万四千法门。这些方便就像一个个的台阶，能使众生走向涅槃的大城。

前面讲完证悟空性的巨大意义，和进入空性道的次第，接下来讲空性法门的利益。

戊三、明如是得入之果利 分二：一、正明；二、余义。

己一、正明

真见得胜位，略见生善趣，
智者常发心，思惟内体性。

颂文直解

于如上的道次第如理进入后，如果真实见到了甚深、究竟的空性，就能获得究竟的胜位，即一切利乐来源的殊胜涅槃果。如果以世间的闻思修智慧，稍许见到缘起生的话，就会对因果生起深信，并积累福德而生人天善趣。因此，智者应当恒常发起精进，思惟内的体性——万法究竟的大空。

释义

万法的实相是无相的大空，而众生对大空产生了执著，因此增益出了万法的相。那么众生越领悟到空性的实相，执著就越减轻，就越与了义的佛法相应，并且根机也越高；而众生对空性的实相领悟得越少，分别和执著就越多，就越不相应于佛法，根机也就越低。所以般若是佛法的心要，通过般若法门，能把一切佛法都有机地贯穿起来。修行佛法，其实就是在断除某种程度上的执著，证得某种程度上的空性。因此智者会紧紧把握住空性这条主线，在任何时候，都会尽力思惟、修习诸法的大空。

接下来补充说明空性法门的殊胜性。

己二、余义 分二：一、正说；二、附说。

庚一、正说

设问：如果今生通过思惟内的体性，而了知了空性的真实性，但是没有证得涅槃的话，这会出现什么结果呢？

答：

今生知真性，设未得涅槃，
后生无功用，定得如是业。

颂文直解

了知了一切法空的真实性后，假如此生未得涅槃

的话，后世将不需功用而必定获得涅槃。就像有些有漏的业，今生虽然未成熟，但必定将成为顺后受业一样。

释义

般若法门的加持力量非常强大，只要了知了空性，涅槃就已经不远了。如果精进地修持，今世就能证得涅槃。如果今生没有证得，那么后世中也能证得涅槃，而且还是无功用地证得，也就是不需要各种有为的苦行，只要安住于离一切戏论、无相的大空就能顺利证得。

这是为什么呢？因为离一切戏论、无相的大空，能直接对治一切的烦恼、一切的执著，只要能够运用起大空这个殊胜的方便，修行的功德就能很快增上。这就像定业一样，只要造下，就不会空耗，并在后世不知不觉中，无功用地成熟为果报。

接下来要遣除的是对上一个偈颂的疑问。

庚二、附说

设问：既然已经了知了真实性，为什么今生还得不到解脱呢？

答：

如想所作事，成者极稀少，
此非无涅槃，诸行解脱得。

难词释义

行：此处是加功用行的意思，指内具足对大空的如理作意，外如法亲近大乘的善知识。

颂文直解

犹如心想事成者很少，涅槃就更难了。但是在此世间中，并非没有人获得涅槃。只要加功用行，把内外因缘聚合一起，涅槃就能够得到。

释义

证得涅槃需要内因外缘都同时具足。内的因缘就是对大空如理作意、精进等，外的因缘就是被善知识摄受。但是这两种因缘很难同时具足，所以在世间中能够证得涅槃的人就很少；如果两种因缘都具足了，那就可以证得涅槃。

密勒日巴尊者就是具足了内外因缘后，即身成佛的榜样。对于其他人来说，如果能遇到像马尔巴大师那样具德的善知识，又能够具足密勒日巴尊者那样强烈的求解脱的心，以及吃苦耐劳、精进修法的决心，那么一样可以成为第二个即身成佛的密勒日巴尊者。

丙三、所说摄义

设问：贪等烦恼非常深重，从无始以来就开始积聚，串习的时间那么漫长，怎么能够断除得了呢？

答：

闻说身无德，贪爱不久住，
此道岂不能，永尽一切惑。

颂文直解

根据上面所说之理，当听闻了身体的种种缺陷，没有任何功德后，对身体的贪爱等烦恼就不会久住。同样，依照此道次第的方便，也不是可以永远断尽一切烦恼吗？

释义

世间人对身体特别执著。现在有些人在身体上花了很多精力，去减肥、化妆，甚至去整容，一辈子都在为这个还不到两米的身体忙忙碌碌。但是这样做，也改变不了身体生灭、不净、苦器等的自性，因此没有任何价值。当有智慧的人听到身体不净、是苦器等的道理后，对身体的执著自然就会减少。同样，世间的一切法，自性是空，没有任何实义，如实了知了这一点，那么执著就会自动放下。烦恼是由执著而引起的，如果执著没有了，那么即使烦恼串习的时间再长，

程度再怎么严重，也马上就像没有了油的灯一样，自动就灭尽了。因此修行者，就要对修行空性法门生起极大的信心。

设问：众生都是从无始以来都在轮回的，这又怎么能脱离得了呢？

答：

如见种有终，然彼非有始，
如是因不具，故生亦不起。

难词释义

生：结生相续的意思，即投生轮回。

颂文直解

以如此的缘故，犹如青稞等的种子，找不到它的起始，但是用火烧掉了，就见到了它的终际。如是以空性智慧之火，焚尽了执著的种子后，转生轮回的因——烦恼与业，就不再具足了，因此转生轮回也将不再发生。

释义

大家到目前为止，都已经轮回了无数次。但是无论大家在轮回中的时间有多长，习气有多深，只要断除了烦恼，业力就失去了助伴，无法成熟，这样轮回

就自动终止了。像前面说的那样，空性法门是断除无明执著的直接对治方法，所以只要如理修持空性法门，轮回就必定能够出离。

至于证得了空性实相的菩萨，他们已经断尽了烦恼，断除了结生相续，但他们会倒驾慈航，重新回到轮回。唯一和凡夫不同的是，他们是以愿力与悲心而投生到轮回各道中，自在地度化我等众生。

接下来要学习的后八品，就是如此殊胜的胜义真实性修法，所以大家要生起极大的恭敬心和特别强烈的意乐，生起难遭难遇之想，继续精进、如理地闻思修行。

破常品第九

此前已经讲完了《中观四百论》前八品，圣天菩萨在前八品的两百个偈颂里，传授了世俗谛的瑜伽修法，使大家领悟到名言的真实性，以此为方便，就能顺利进行胜义谛瑜伽的修习。这就是接下来要讲的，后八品的两百个偈颂——明于方便生胜义真实性修习之瑜伽。

后八品的整体结构，在开篇讲“全论内容”的时候已经讲过。下面再简单地结合科判讲解一下。

甲二、明于方便生胜义真实性修习之瑜伽　分三：一、总说甚深缘起真实性之瑜伽；二、别说无我空真实性之瑜伽；三、摄彼要义抉择之理。

胜义真实性瑜伽的修习，分为三个部分。首先通过第九品来总说一切世俗法的甚深缘起，破常有性，从而呈现出名言万法空无自性的胜义真实；其次从第十品到第十五品，分别对我、时、见、根境、边执、有为相一一进行详细地抉择，呈现出万法无我的大空真实性；最后在第十六品，以诀窍的方式，总摄胜义瑜伽修习要义而抉择。

第九品的所破是常。所谓常是三时不变异，即过去是这样、现在是这样、未来也是这样，没有变异的相。那么在一切有为法当中是否存在着常的实有体性呢？也就是有没有这样三时都没有丝毫变动的体性呢？第九品就是来帮助我们解答这些问题，去除心里的疑惑。

下面大家来看这一品的结构。

乙一、总说甚深缘起真实性之瑜伽 分三：一、略说；二、广说如何修彼之理；三、摄要。

圣天菩萨在本品中，通过第一个偈颂的略说，揭示了凡是因缘所生，一切缘起的有为法，必定是无有常的自性，做出这样确定的论断。然后根据这个定论，通过具体的广说，一一击破各种有代表性的微细常性。最后再用一个偈颂，总摄修行的要义。

下面来讲解略说。

丙一、略说

一切为果生，所以无常性，
故除佛无有，如实号如来。

颂文直解

一切因缘集聚的名言缘起法，为果生的缘故，所以没有常的自性。是故除了佛之外，再也没有一个能够如

实了达缘起实际，号为如来的人。

释义

通达了名言缘起的真实性，就能了悟一切世俗万法仅是虚假安立，是非常性、非真实、非坚固、无事、无物、虚妄性、欺诳凡夫之法，并没有一个自性存在。所以这样的缘起性，是无我见所依的基础。因此，从名言缘起中产生的一切法，必定无有常性，都是显现为如影像般的虚妄之相。了达了这一点，就能见到自性空的真实性。所以经中说："昔今及未来，诸法真实性，如实而见故，以彼号如来。"就是说，一切过去、现在、未来法的真实性，已经如实而照见的缘故，所以佛又号称为如来。

这里的第一句"一切为果生"非常重要，以这个来成立没有一个不变的常的自性。为什么这样说呢？因为林林总总的一切名言法，都是为着果而生，都是在趋向于果，并不是坐在那里不动的。比如说，一切种子都是为着果实的出生，换句话说，没有不动的种子，只要因缘集聚，它必然就会显现花果；一切的山河大地，也都是为着它的成住坏空；人也是"为死故而生"。因此，一切法就没有一个三时不变的常，整个器情的万法都在不停的运转着，根本不可能呆在那里不动。所以为着果

生，它就不可能有独立存在的自性。如果它有独立存在的自性，它就应该永时不变动。所以，从这个现象足以证明一切有为法没有常性，而能够遍照一切缘起的就只有佛。那么佛就见到了，确实整个大千世界中，有情的法也好，无情的法也好，内法也好，外法也好，过去法也好，现在法也好，未来法也好，无量的法都是顺应着因缘而起，没有丝毫常性的存在。一切智智佛以如实的了知，而作了这样的善说，所以只有佛才能得到如来的名号。

丙二、广说如何修彼之理 分二：一、总破计常；二、别破计各类常。

丁一、总破计常

有的人想，为了生果而显出来的法，确实并非常性。但是既非能生，也非所生的虚空，以及虽是能生，但不是所生的极微等等。因为它们都不是从因缘中产生，所以应该是有性的，是常性存在的。而对此佛并未通达，所以佛不是一切智智。

圣天菩萨对此作回答：

无有时方物，有性非缘生，
故无时方物，有性而常住。

难词释义

时方物：即任何时间、空间里的事物。

有性：有自性。

常住：永久地保持下去。

颂文直解

在任何的时间、空间中，都不可能存在非从因缘生而有性的事物。因此，在任何的时间、空间中，绝无可能有像虚空那样所谓常性的事物。总之，只要不观待因缘，就决定无有，就像兔角不依因缘，就并不存在。那么虚空等因为不依赖因缘，所以也决定无有。

释义

有些人根据前一偈颂中，一切为果而生，所以无有常性的教导，接受了为果而生的那些所生法，是因缘生的，所以不是常性的道理。但是他们觉得这并没有包含两种特殊的情况：第一种是既不是能生，也不是所生，比如虚空就不是能生，它不产生其他的法，也不是从任何因中产生的，因此就不是无常，而是常性的；第二种是虽然是能生，但并非所生，比如胜论师所认为的常我、极微，数论师所认为的自性等等，都属于这种情况。拿极微来说，胜论师认为虽然极微能生成粗大的色法之果，但它本身不是因缘所生，因此应该是常性的。

对此，圣天菩萨回答说：非因缘所生的有性，是绝对没有的。既然有体，就都是从因缘中产生的，那么它们就不可能有常性的存在。

这个偈颂包含了两个推理。前两句说明凡非因缘生，都是不可能有性的；后两句说明凡因缘所生的，则终将坏灭，也就是生已即灭的无常性。

总之，十方三世的一切法都是因缘所生的，因此在任何时、方，都找不到一个东西有自性而常住。换句话说，就是十方三世的万法都没有常的自性，原因就是“缘生故”。如果有常的自性，就应该三时都不变，因为它不受任何因缘的影响，再多的因缘加上去之后，它也不会有任何的变异，但这是不可能的。所以由于万法缘起故，万法就没有常的自性。以上是总的破常。

丁二、别破计各类常 分二：一、破我为常性；二、破法为常性。

各类常，可以总的分为人我与法我两类，下面就分别来破。

戊一、破我为常性

胜论师等说：各种苦乐舍的受是有的，而它们是被我和合起来的，这证明我是有自性的；同时我又没有因，

这又证明我是有常性的。

圣天菩萨对此回答说：

非无因有性，有因即非常，
故无因欲成，真见说非有。

难词释义

真见：真实照见实相者，指如来。

颂文直解

若许常我是无因，则我不可能有性，如同兔角一样，成为无事。若说常我是有因，这样我就不是常性，因为是从因而生的缘故，如同瓶子一样。是故，已见一切事真实性的一切智智，宣说了不可能无有因而成立有性。

释义

胜论外道师的这种观点，属于前面总破里的第二种情况，即能生果，但本身非因缘所生。他们认为，人在不同时间的受，本来是各自独立的，但是人们又可以对某一阶段有大体的感受，这是因为有一个实有、常性的我，将这些分散的受连接、聚合起来了。胜论师说，这就说明我起到了和合受的作用，因此证明我是存在的。同时，这个实有的我，又找不到它的因，不是因缘所生的，这样就不会坏灭，因此是有常性的。

对于这样的错误见解，圣天菩萨在第一句一针见血地指出，“非无因有性”。也就是说，无因是不可能有性的，没有因，就没有生，没有生的话，哪来的体性呢？如果连体性都不存在，那么它的常性就更是无从谈起了。这就像佛法中经常使用的石女儿的譬喻一样，石女不会生育，当然不可能生下子女。胜论外道师说存在无因的我，而且还说这个无因的我是有自性的，而且是常性的，这就像有人说见到了石女的儿子，还吹嘘说石女的儿子长得怎样怎样好看一样，就纯粹是无稽之谈。

这样一分析，胜论外道师也认识到说无因的常我是完全错误的，于是修正了观点，说我是有因的，他们想这样应该可以避免漏洞了。于是圣天菩萨继续开示了第二句——“有因即非常”。就是说，凡是从因缘中生出来的，必然受到因缘的控制，因缘一变动，它就不得不随之而变动，因此它注定不会稳定，不是常性的。

第三、四句，是引用佛的圣教量来作总结。佛在经中这样说过：“智者胜解缘起法，亦不依靠于边见，已知有因有缘法，非有无因无缘法。”

那么有人这样想，如果瓶子等的所作，确实是无常的话，那就意味着我、造物主等的非所作，就都变成常性的了。

下面圣天菩萨用前两句叙述这个观点，再用后两句来遮破。

见所作无常，谓非作常住，
既见无常有，应言常性无。

难词释义

见：这里是了知的意思。

所作："所"是被，"作"是造作、创造等。"所作"意思是被造作、创造，有时也指被造作、创造出来的法。

非作：即非所作。

颂文直解

如果知道了一切无常是因缘所作的之后，可以反过来承许非因缘所作的我等是常的话。那么以同样的道理，既然知道了无常的所作法为有，就应该反过来说我等常性的非所作法为无。

释义

偈颂的前两句说，世间不善于观察的人，见到无常的瓶子等都是因缘所作之后，就进行了如下的推理：既然瓶子这些所作是无常的，则意味着非因缘造作的我和造物主等应该是常有的。

但是，这样的推理有着很大的漏洞，就是无法证明

非所作的存在。把“所作无常”直接反过来说成“非作常住”，这是在毫无根据的情况下，简单地认定有非所作，并且还认为它们是常性的，这完全缺乏根据。

下面，圣天菩萨在后两句给出了正确的推理。即：既然知道一切都是因缘所作，因此必定无常。那么就应知道，不存在因缘所作之外的常，也就不存在所谓的我、造物主等等。

这以上破除了常性的人我，下面来破常性的法我。

戊二、破法为常性 分四：一、破虚空等为常；二、破时为常物；三、破极微为常物；四、破解脱为常性。

另外，有些人认为常性的法，有代表性的是：时、方、物、解脱等四类。也就是认为虽然法有因果的种种变异差别，但是却有一个永不变异的常性，即时间；同样认为有一个遍满方分上的常性，即虚空；又认为有一个既能组成万物，又不变动的常性，即极微尘；有的修道者执著解脱为实有，认为有一个远离系缚、永恒的常性，即解脱。所以要破除存在常性的错误见解，就要从这四个方面入手。

己一、破虚空等为常

内道有部等说，三藏的论藏中说有虚空、择灭、非

择灭三种无为法，所以它们是常而坚实的。

愚夫妄分别，谓空等为常，
智者依世间，亦不见此义。

难词释义

愚夫：愚痴之凡夫。

空等：等字包括另两个无为法，即择灭、非择灭。

世间：无患根识及其所见的法。

颂文直解

愚夫妄加分别，说虚空等也存在常性。智者不仅仅通过胜义正理，即使依照世间正理进行观察，也不会见到常性存在的虚空等的法。

释义

诸愚昧的凡夫，仅是把无质碍分别为虚空而已，而说虚空有常性，但并无正理成立。而诸智者于彼观察，在胜义量前毫无疑问不能成立；而在世间名言量前，实际上也不见有常性的虚空。即以任何现量与比量，都不成立。

为什么说虚空无法以现量成立呢？现量共有四种：根识现量、意识现量、自证现量、瑜伽现量。接下来一一作分析。

五根识只能取到色法，而虚空不是色法，所以虚空在根识现量前并不成立。如果没有根识现量，就没有它们的意根，则就无法生起意识现量。因此，虚空不可能进入意识现量的境界之中。自证现量只有识才具有，而虚空不是识。因此，以自证现量也无法成立虚空为常性。虚空非胜义，所以虚空以瑜伽现量也不成立。

要证明某法存在的比量有两种：自性因和果因，以这两种因观察，虚空也同样不成立。

自性因是以自性中具有的同体相属的因来证成，而虚空无自相，也就没有同体相属的因，所以无法以自性因证成。果因是以彼生相属的果来证成，而虚空不生果，也就无法以果因证成。所以虚空以比量也不能成立。

上述从现量、比量都不成立有虚空的缘故，因此所谓的虚空，仅仅是名言中的假立，此外没有任何实义。

假若又想，虚空唯一是常的事，因为虚空是周遍性的，而任何无常者，都无周遍性，就像瓶子一样。针对这样的错误见解，圣天菩萨接下来用他称比量的方式，来遮破虚空周遍性这一能立，这样就遮遣了所立的常性虚空。

非唯一有分，遍满一切分，
故知一一分，各别有有分。

难词释义

唯：决定、绝对。

分：部分的意思。

有分：具有多个部分之体，所以叫有分。

颂文直解

决定没有一个具有多个部分之体的常住、真实的虚空，遍满于东方等一切的方分。因此就可以知道，每一个不同的方分，都有与它相应的虚空（也就是有分）。

释义

先解释前两句“非唯一有分，遍满一切分”。按护法菩萨的解释，是说并没有一个常、遍、实有的有分，能与一切分周遍相应。也就是说，没有一个常、遍、实有的虚空，能够铺满东、南、西、北、东南、东北、西南、西北、上、下这十方所摄的一切空间。为什么呢？我们来看一个事实：东方瓶子中的虚空，它是否周遍于其它一切分呢？当然不周遍。因为，如果周遍的话，就可以用他称比量得出这样的结论：既然他声称虚空是周遍的，那么东边瓶子中的虚空，就应该有西边瓶子中的虚空等等。但这是与现量相违的，所以不可能周遍。不可能周遍的意思就是说各住各位，东方的虚空就只在东方，它决定不可能遍到西方、遍到南方、遍到北方，任

何一方都不能遍。它们决定就住在各自的位子上，不能再变动，否则空间就出现错乱的相。也就会出现下面两句中的问题。

继续解释“故知一一分，各别有有分”，“一一分”，就东南西北四维上下，坐标空间上的每一个虚空的部分，它都各别的有各自的一份：东方是东方，西方是西方，南方是南方，北方是北方，继续分的话则可以分成无量。每一个点上的虚空都住在它那个点上，而且各各都不紊乱，因此成了无量分，怎么是独一、常性的虚空呢！所以说，根本没有一体遍满一切方的常性虚空。

前面破除了虚空的常性，接着再来破除时间的常性。

有的人可能有疑惑，我们现在又接触不到印度当时的这些外道，为什么还要去破除他们的邪见呢？这是因为，外道也在追求他们认为的解脱，也在试图解释世间的实相。只是因为他们的智慧与福德不够，并没有证悟世间的实相，也没有能获得真正的解脱。因此，他们的各种见解，就代表了世间人对实相的各种邪见。修行人在获得一地见道位之前，也许不一定明显持有这些邪见。但是凡夫的心相续里就会存在这些邪见的种子，这就是遍计执著以及种子。因此，了解并破除外道的邪见，

一方面是为了破除我们内心里的邪见以及邪见的种子；另一方面是以此能了达甚深的缘起性空，所以是非常有必要。

下面就来破时间的常性。

己二、破时为常物

以胜论师为主的外道认为时间本身是一个常法，从时间中又出生了一切纷纭的万象。那他们的观点具体是什么意思呢？下面我来解释一下。

他们说：在无情的器世界，到了春天自然百花盛开，一到冬天自然万物都枯萎了，这就是时间的作用，到了时间这些事情就发生了。山河大地整个的气象、人的气血运行，乃至于疾病的发作等，方方面面跟时间很有关系。到了那个时间点上就会出现这种现象，没到那个时间点就不会发生，差一天也不行。太阳东升西落，整个宇宙的星体运行有条不紊，到了某个时候就出现这样的天文、地理。他们说：到这个时候就出这个东西来了；到那个时候就出那个东西来了，这不就是时间造作而成的吗！

人的一生，也是受时间的支配。比如说，你在母亲的胎里多少天后长出五官、多少天后长出四肢、多少天的时候降生；还有人在多少天后长牙、多少天的时候会

说话、多少天的时候开始发育、多少天的时候长出白发、多少天的时候牙齿掉落，这都是时间安排好的呀！还有这一切的花果树木，它什么时候抽芽，又在什么时候结果等等，外道说这都是时间安排好的，是从时间中出来了这一切的现象。所以他们这一类就认为时间是万法的因，而且是一个常恒的因。

外道是从万法生生灭灭的现象上，认定这是时间所起的明显作用。所以下面圣天菩萨就首先来观察这种作用，到底是怎么回事。

若法体实有，卷舒用可得，
此定从他生，故成所生果。

难词释义

法：这里特指时间。

卷舒用：“卷”是卷曲，“舒”是舒展，“用”是作用。

可得：可以见到。

此：指外道认为的实有、常性的时间。

他：指阳光、雨水、温度等其他因缘。

颂文直解

如果认为时间有实有之体，理由是时间起到了使万

物在变异的作用。但是实际上，万物的变异，明显离不开种种的因缘。可见外道所谓的时间，必须依赖这些因缘，才能起到作用。所以说时间必定是从这些因缘中产生的，这样时间就成为了这些因缘的所生之果，因此时间不可能有常性。

释义

胜论师等外道，看到了四季等等的无常变异，他们没有继续观察，很快就得出了一个结论，说四季等变异，是实有的时间在操控着的结果。

承许时间有实体的原因，就是第二句“卷舒用可得”。意思是说：假如说时间这个法的体是实有的话，那么这一切万物的舒和卷的作用就可以看到，可以得到。万物的生长、灭亡，这是以卷舒代表两个现象：舒是开敷的相，一切都盛开了、都出生了，这叫“舒”；这些都凋零了，都萎缩了，这叫“卷”。春夏秋冬有各种各样的相，归摄起来就放在卷和舒这两个里头。他们说这些卷舒随着时间而不断出现的原故，这就是有实有的时间，是这样的。

如果深入一点观察，就会发现，万物在四季的变异，全都是雨水、气温、阳光、泥土、人工等等因缘的功劳，

没有这些因缘，时间还是一事无成。春天应该万物复苏，但是如果气温过低，那么刚长的芽就会被冻死；夏天应该郁郁葱葱，但是如果长时间干旱缺水，植物就会被晒得干枯、死亡；到了秋天、冬天万物应该衰败、枯寂，但是到种蔬菜的暖棚里去看看，就能看到和外面完全不同的，生机勃勃的样子。

有情的生老病死，也都是以异熟因为主因，空气、水、饮食、住宅等为助缘，而产生的现象，这同样和所谓实有的时间没有一丁点的关系。

所以这样来看，就知道根本不存在一个实实在在、恒常的时间。所谓的时间，是人们根据雨水、气温、阳光等的变异，划分出了大致的阶段，并对不同的阶段假立为春夏秋冬、年月日时而已。因此时间仅仅是一种笼统的名称，是名言，并不是实有存在。而且，在各个假立的时间段里，阳光、气温、雨水等的不同相都在一刻不停地发生着变异，所以时间也只是一种相续，并不恒常。

胜论师等继续想，如果四季变更不是时间明显的作用，那就必定是时间潜藏的功能。只要阳光、气温、水、泥土等外缘聚合，这种潜能就会被触发，万物就会产生

发芽、生长、结果、凋零等等的现象。

下面这一颂，就来破除时间上潜藏的功能，来显示时间无有常性。

若离所生果，无有能生因，
是故能生因，皆成所生果。

颂文直解

因果是互为观待的缘故，如果脱离了观待的所生之果，就不可能安立能生之因。被认为是能生因的时间，因为需要其他的缘触发，才能发挥潜藏的功能，因此实际上都成为了观待其他缘才有的所生之果，所以时间必然无有常性。

释义

胜论师认为，时间起作用的潜能是一直都存在的，并且遍于一切处。

对此，圣天菩萨在前两句指出，因和果是相互观待的，没有独立的因果。也就是没有不观待果的因，也没有不观待因的果，因不会自己成立是因，果不会自己成立是果，要观待于果才叫做是它的因，要观待因才说是它生的果，这叫做观待。就像父亲跟儿子一样，一定要观待他的儿子才叫父亲，儿子都没生叫什么父亲呢，世

界上哪有没儿子的父亲的;同样地,观待父亲才叫儿子,都没父亲哪里有可能生出儿子呢!因和果之间就是这样观待的。因此，不能没有根据，就认定时间具有各种生果的潜能。

反过来说，假如时间真的是万物之因，恒时具有一切的功能,那为什么不反过来,在春天发挥使万物凋零、秋天使万物复苏的潜能呢?

胜论师回答说,这是因为时间的潜能,还需要阳光、气温等等其他因缘的触发，只要这些因缘具足了，时间相应的功能就可以发挥出来，因此，时间依然是万物生住异灭的根本原因。

对此，圣天菩萨在后两句指出，这样来说，时间就完全受这些因缘的控制，而无法自主。因此，被认为是能生因的时间，就变成阳光、气温等其他因缘的所生果了。因缘一变，时间就不得不变，因此所谓的时间，就根本不可能稳定，不可能具有常性。

接下来，圣天菩萨继续从能生因必定要变异入手，来破除时间的常住。

诸法必变异，方作余生因，
如是变异因，岂得名常住。

颂文直解

另外，不管什么法，必须能够变异，才能作为产生其他法的因；而这样在变异的因，又怎么能被称为是常住的呢？所以时间如果是能生万法的因，则必然无有常性。

释义

偈颂前两句说，任何一个法，只有逐步发生转变，才能产生出所生的果。凡是称为因的法，它决定是导致了果，没导致果是不能称为因的；凡是果的法，它决定是从某个因转变而来的，所以叫做因果法。种子不可能不变，不变那还叫种子吗?

比如一颗松树的种子，只有不断经历发芽、生根、长出枝桠等等的变异，才能变成松树。而且在这个过程之中，每个阶段，都完全不同于前一阶段。刚开始是一颗小小的棕色的松子，慢慢长出嫩白的芽，长成了青青的小树苗，再到最后变成墨绿的参天大树。松树在这些成长阶段中，样子都不相同，大小、色彩也发生了巨大的差异。而如果松子一开始就保持常性，那后面一系列的变异就都无法发生了。

偈颂中的“诸法”，就是任何一个法，它一定要变异，要有它形态的变异，才能做为其它法出生的因。犹如米肯定在变，才能做成饭一样。米如果从来不变，你

能做成饭吗？这是不可能的事情。再比如，你的脚不挪动，你能走得了路吗？同样，这一切的万法只有在变异，才有果上的相出来。

那么胜论师所认为的时间，也是同样，如果它要能产生万物，它就必然要变。所以偈颂的后两句说，时间一变，它就不是原来的时间了，就失去了常性。所以说，像胜论师认为的那样既能产生万法，自己又稳定不变的时间，完全是自相矛盾的，是不可能存在的。

又有人认为，时间是一种自然因，它常住、遍满一切处。说时间是自然因，是因为它不需要其他因素的参与，能自然地生果。所生的果也属于自然的时间，但自然因的时间是常的，而自然之果是无常的。

圣天菩萨继续对此进行遮破。

若本无今有，自然常为因，
既许有自然，因则为妄立。

颂文直解

如果说一切果都本来没有，后来才产生，并且是以恒常的自然的时间作为因，既然许可这些果是自然而有的，那么时间这个恒常的自然因就是虚妄安立的，并不存在。

释义

偈颂的前两句是阐述外道的观点。后两句是遮破。

“自然”的意思就是不须要观待任何法，因此，称“自然”为因，其实实际上就是没有因，是不需要观待因的意思。

内道说，如果时间是常性的法，它就不可能出这一切法，而对方说不是这样的。他说时间是亘古不变的，时间没有任何变动，过去也是时间，现在也是时间，未来也是时间，没有变动，时间就是常的，只是在这些时间点上，自然就会产生这些东西。所以“本无今有”，本来没有这些花，现在有了这些花；本来没有这个小孩子，昨天他生下来了等等。这各种的法都以自然为因，自然就出来了。

而实际上呢，既然承许有个自然的东西，从它那里这些东西自然就出来了，就是不须要观待什么就出来了。那样的话:“因则为妄立”，也就是因仅是虚假安立的，其实没有因。

你说这个东西是那个东西的因，就一定要依仗他，不自由的，就是一定要这些条件限制它才出这个东西的，这叫观待。而你现在说不须要观待，是无因的，既然是无因的，那你还说什么自然的时间是因，这就不合

道理。

因此呢，你是说自然，就叫因，其实实际上就是没有因，就是不观待因，那么这因呢就是虚假安立的。

外道的问题在于，自然与因是相违的，犹如水火，是自相矛盾的。因为既然一切都是自然而然产生的，那么就不需要因，既然需要因，那么一切法就不会自然而然、任运地产生。还有，既然时间这个自然因是常住的，那么前面已经证明，它将无法生果。而如果说自然因需要众缘的帮助，才能生果，那么实际的能生因，就是那些众缘，与什么自然因等常法没有任何的关系。

最后圣天菩萨用因相与果相应该相同，对遮破时间的常性进行总结。

云何依常性，而起于无常，
因果相不同，世所未曾见。

颂文直解

总之，因相与果相各不相同，也就是说，依于常性之法，怎么可能生起无常法呢？因的常相与果的无常相完全不同，这种情况在世间上也是根本都不可能见到的。

释义

前两句是说，如果说时间是常，又生出了各种生灭相的果，那就有一个严重的过失：怎么会依于一个常性的因，而出来一些无常的果呢？这就成相违的法了。

为什么呢？你这个一样的因一直都存在的话，应该一直有一样的果出来呀。比如说：这个豆种的因都一直在，就应该一直出豆子嘛！但是这块地出豆子，那块地出辣椒，医院里还在生下小孩，这些果都不相同啊！

又比如，能不能从沙子里面出一个小孩呢？这就不能。因为沙子是无情的，根本不具心识的法，小孩他是有心识的，再多沙子堆起来也不可能的。能不能从造作了一个善就掉到地狱里去啦？这也不行，因为你造善是安乐的因，它出安乐的果。能不能我现在起了烦恼还很轻松呢？这也不可能，烦恼刚刚一起来就是染污的相，它出来的果相怎么可能是非染污呢！

后两句是说：因是常的相，果是无常的相，这样因和果的相不同的话，世间从来没看到过。换句话说：也就是一切的因和果之间具有随顺的相，因和果完全符顺，这才是无欺的因果律，你如果是常的因就应该生出常的果。

这以上破除了时间是实有、常性的。那么什么是时间正确的含义呢？一、时间是不相应行法，也就是既不

是色法，也不是心法的一种现象。二、时间也可以理解为相续，即是一系列变异的刹那法的相续。三、时间也是一种假立法。弥勒菩萨在《辨中边论颂》中这样说：“因果已未用，是世义应知。”（“世”就是时间的意思。）偈颂是说，如果一个法的果已经消失，那就叫过去；因已经消失而果尚未消失，那就叫现在；因与果都还没生起来，那就叫未来。可见时间是对无常变异的因果法的一种名言假立，可以小到刹那，也可以大到三大阿僧祇劫等。

总之，时间不可能是常性，也根本不是万法的能生因。

前面已经破除了虚空和时间的常性，除此之外，世间人还认为微尘中最小的极微也是常性的，而且认为这个“实实在在”的物质世界，就是由常性的极微聚合而成。

其实不管是谁，只要承许有外境的色法，那么最后就必然会认为有极微的存在。譬如，现代探索物质世界的物理学家们，都在找基本粒子。而古代的顺世外道，则认为世间的一切都由极微组成，除极微外无有其他的东西，就连心也只是极微的一种状况而已。而古代的胜论外道对极微的论述更加详细，他们认为器世界是由极

微聚合而成，而极微以地、水、火、风这四大的形式存在，它们不可见、不可分，是常性的、圆相的。器世界不断进行着成、住、坏、空的变异，在空劫的时候，虚空中遍满了无数的极微，后来在成劫时，有情的业力使得极微两两聚合，生成了一个新的微尘，新的微尘与其他新生成的微尘再度聚合，组成了更大的微尘，如此不断地聚合，逐渐形成了庞大的器世界。后来到了坏劫，最大的粗果先被火灾等损坏，渐渐连最初合成的微尘也被损坏，这样一切和合而成的果就都被损坏了，它们重新又还原成最细的极微，而这些最细的极微则是坏不掉的。

那么内道中，小乘的有部、经部也承许器世界是极微和合而成的。但是和外道不同的是：有部、经部都承许极微是无常法。本品的目的是破除常性，所以接下来就主要以胜论外道为例，来破除极微的常性。

己三、破极微为常物分三：一、略破；二、分破；三、结成。

庚一、略破

若一分是因，余分非因者，
即应成种种，种种故非常。

颂文直解

如果组成粗法时，极微与其他极微互相接触的部分，是形成粗法之因，而未接触的部分，就成了非因。这样，极微就有了是因、非因的差别，形成了种种不同的部分，因此说极微是常，是毕竟不应理的。

释义

极微与极微之间的位置分布有三种情况：一、两个极微之间部分相交，二、两个极微完全重合，三、两个极微完全不相交。如果极微聚合成新的果，也只能以三种形式中的某一种进行聚合。

这个偈颂针对第一种情况进行分析，这也是胜论师认为极微聚合的主要观点。偈颂的前两句引述胜论师的观点，后两句指出这种观点的自相矛盾之处，而进行遮破。

如果两个极微是部分相交，那不管你说这相交的部分是叠加起来的，还是完全互相进入的，都是在这个相交的部分上，形成了可以见到的、较粗大的色法。而没有相交的部分，因此依然保持原先的状况，依然是最微小、不可见的。

但是这样一来，胜论师所谓的一个完整一体的极微就分裂成两半了，其中相交的部分就变成了是因，而另

一不相交的部分则成了非因，这样极微一体、不可分的属性就被打破了。

这样就说明极微并不是常的，为什么呢？因为极微在成劫的时候，会从一体分裂成二体，发生了变异，因此说它并不是常的。

总之，如果极微要保持常性，它就不能组成粗大的色法；如果要组成粗大的色法，它就不可能是常性的。

庚二、分破　分二：一、破许为实法；二、破许为常法。

先来破极微是实有存在的法，其次再破极微是一种常法。

辛一、破许为实法　分二：一、总破境极微之体；二、以有境量不成之理而破。

破许极微为实法分为两步，首先是以推理的方式来总破实有的境——极微之体，其次是以有境现量不见来破。

壬一、总破境极微之体

首先是破遍体和合。胜论师为了避免上个偈颂中指出的，如果部分相交则极微必定无常的过失，于是修正说，极微是没有支分的，不会有接触部分与未接触部分

等的差别，所以极微之间是第二种关系，也就是遍体和合，它们是完全重合的。圣天菩萨对此继续回答说：

在因微圆相，于果则非有，
是故诸极微，非遍体和合。

难词释义

因微：作为因的极微。

圆相：仅仅以没有别别分而安立的圆的相。

遍体和合：两个极微互相完全进入对方。

颂文直解

作为因的极微是没有任何别别分的圆相，而作为果的车、房子等，却是长的、方的等等，有很多形状。这样的因相与果相完全不同，因此两个因极微在组成粗果时，根本不可能是遍体和合的。

释义

圣天菩萨在前两句中提出根据，指出了因极微的圆相与果粗法的非圆相相违，在后两句得出了结论，指出因极微不可能遍体和合而形成粗法。

为什么因的极微是无别别分的圆相，果的粗法是长的、方的等等，就说明因极微不是遍体和合的呢？这里关键是要理解遍体和合的真正意思。如果两个极微是遍

体和合的，那么在第一个极微上，放进了第二个极微，那么它们的个体能变大吗？当然不能，因为遍体和合，两个极微你中有我、我中有你，都分不出彼此了。如果还有一点点没有融合，那它们就又变成了相交，就会得到上个偈颂中指出的过失。所以遍体和合之后，一点都不能变大。那么再加入一个极微呢？也只会是同样的结果，个体不能增大。这样，再多的极微加入进去，结果都不会有任何的变化，哪怕是把整个世界的微粒都加进去，它们也只能保持一个极微的样子，也就是最小的、不可再分的极微尘。这样一来，就坏事了，整个世界就只能是一个极微那么大小。这样就直接违反了众生对器世界的现量所见，也违反了胜论师自己认为器世界庞大且可见的立宗。

对此，胜论师又修正他们的观点说，极微之间不是部分相触，也不是遍体和合，而是第三种情况：它们完全不相交，也就是异地而住。对此圣天菩萨回答说：

于一极微处，既不许有余，
是故亦不应，许因果等量。

颂文直解

如果极微异地而住，那么在一个极微的所在之处，就不应承许有其它的极微。也就是说，所有的极微，都

保持了距离。这样的话，极微之间就无法聚合，都只能保持它们最小的原貌，即使一个极微的周围有须弥山那么多的极微，他们也都无法聚合。因此你们也不应承许众多的因极微，与庞大的须弥山那样的粗果，大小是相等的。

释义

这个偈颂前两句是引述胜论师的观点，并且以此为根据，在后两句得出结论。

这个偈颂的关键之处，是要理解到胜论师提出的极微异地而住的观点，使得极微之间没有重叠，不会产生交集，这样就使极微失去了和合成粗大色法的作用。要知道胜论师说，在空劫的时候，虚空中的极微本来就是异地而住的，虽然虚空中遍满了那么多的极微，但是它们也都没有和合成粗大的、可见的色法。如果说在成劫的时候，这些异地而住的极微就可以聚合成粗法，那么在同样的因缘条件下，在空劫的时候它们为什么就没有聚合呢?

所以胜论师所说的极微之因，和粗法之果，就失去了因果的联系。这就再一次证明了，众生现量所见的粗大色法，并不是由极微组成的。

这个偈颂，同时也兼破了小乘有部和经部所认为的

极微。小乘有部认为极微之间完全不相交，而聚合成粗法；小乘经部认为极微之间是无间而住，它们既不是相交，也不是完全分离，而是没有任何间隔地聚合成粗法。这两种观点，也都可以用这个偈颂破除。

下面圣天菩萨进一步指出，如果极微异地，就使得极微具有了方分，而自相矛盾。

微若有东方，必有东方分，
极微若有分，如何是极微。

颂文直解

假使极微能组成粗大的聚合，那么在中央的一个极微，被各方多个极微围绕的时候，就有了朝向东南西北等的方分。这样，极微如果有各个不同的方分的话，那又如何能叫极微呢?

释义

这一颂，前两句指出极微有方分，后两句破有极微的存在。

极微如果是异地而住，那么只要将一个极微与它周围的极微进行对照，势必就有了东南西北之分。这样在同一个极微之上，也就分出了东南西北等的部分，使得胜论师认为的不可分的极微，就有了方分。极微既然有

了方分，那就说明它也如粗法一样，并非实有，也并非常住，这又违背了胜论师自己所安立的极微无方分、常住、实有的立宗。

下面圣天菩萨再进一步分析极微聚合成粗法的过程，来破无分的极微。

要取前舍后，方得说为行，
此二若是无，行者应非有。

颂文直解

各处的极微在组成粗法时，都需要有行动。而行动就意味着它们要趋向前方的极微，同时舍离后方的极微。但如果极微是无分的话，就不可能有前后方之分，因此也就无法作取前舍后的行动，这样就没有了能组成粗大色法的行动者，粗大的器世界也就根本聚合不起来。

释义

这一颂的前两句是顺破极微的无分，后两句是反破有组成粗大色法的行动者。

极微在成劫时要开始聚合，就必须有行动，而行动就意味着趋向前方的极微，必须舍离后方的极微，而这样极微就有了前后方之分。这再一次说明，只要一进行

如理的分析，就知道极微的常性、无分等属性，是一种颠倒作意的结果，是不正确的。

后两句是反破，也就是反过来说，如果确实像胜论师说的那样，极微是无分的，极微上也没有方分，那么它将寸步难移。它向东移动不得，往西也移动不得，只能僵死在原地，这样怎么可能在成劫的时候，去聚合成粗大的色法呢？这样器世界将无法形成。可见如果执著极微的无分，就会导致拨无世间共见的器世界的巨大过失。

下面，圣天菩萨从有境的角度，指出有境不可能见到极微。

壬二、以有境量不成之理而破

胜论师见到从比量中，根本无法成立有极微的存在，因此转向现量，说以瑜伽者的天眼，能现量见到极微，以此来证明极微是存在的。圣天菩萨对此回答说：

若法无初分，无中分后分，
是法无所现，由何者能见。
唐译：
（极微无初分，中后分亦无，
是则一切眼，皆所不能见。）

颂文直解

极微是没有初、中、后的方分的，这样没有任何分的显现，又有谁能以瑜伽现量见到呢?

（唐译：极微是没有初、中、后的方分的，这样一切眼，都不可能见到。）

释义

从现量来说，凡见到的色法无论粗细，都有方分，都可以分出初、中、后来，瑜伽者的天眼是眼中最殊胜的，见到的也同样都是有方分的法。但是胜论师所谓的极微是没有方分的，这样实际上就如同虚空，不可能像粗大的色法一样有所显现，因此即使瑜伽者用天眼也不能见到。这样就不能以现量成立有极微的存在。

玄奘大师翻译的唐译本，可能是依据梵文本不同的缘故，在某些偈颂上与藏文本略有不同。法尊法师在翻译时，将两种翻译都放在了一起。这次讲解的时候，主要按藏文本讲解，同时也对唐译本稍作解释，大家在学习时可以互相参考，以此加深对法义的理解。

前面通过破除极微的无分，证明了不可能有实有极微的存在。接下来再来破极微的常性。

辛二、破许为常法

若果能坏因，是则因非常，
或是处有因，彼处即无果。
唐译：
（若因为果坏，是因即非常，
或许果与因，二体不同处。）

难词释义

因：指极微。

果：指极微构成的粗大色法。

颂文直解

因与果不可能同住一处，就像芽生之时，种子必然要坏灭一样。粗法的果聚合的时候，就是无分极微被坏灭的过程，因此作为因的无分极微非常性。或者，反过来说，如果仍许因无分极微为常性，那么凡是常性的无分极微所在之处，就不可能有有分的粗果，因为因的阶段还未坏灭，就像种子没有坏灭，就不能产生芽一样。

（唐译：如果因被果坏灭了，那么因即非常性。或者，如果仍许因为常性的话，那么所生果与能生因这二种体，就不能处于同位。）

释义

这一颂是从极微形成的果会坏灭，来破极微的常性。前两句是通过色法具有质碍性，进行顺破，后两句

是反破。

胜论师说，作为因的极微是实有的法，两个极微所生成的果，也是实有的法，这个果再和其他两个极微所生成的果，再度结合，又生出了一个更粗的实法。同时，胜论师又说众多因极微，与之后逐渐增大的众多果粗法，都处于同一个位置。那么这个模式，是完全不合理的，因为它违反了实有的色法具有质碍的特性。

色法的质碍性，是理解本颂的关键。色法有质碍性，意思是一个色法占有了自己所在的位置，如果同一个位置上有另一个色法要进入，如果它不让位，那么它们两个必然有一个要损坏。

要知道实体的东西是没办法进入的，对于极微来说，只有里面是空虚的，才能进入。譬如你要进房间，如果这个房间是实体的，空间已经被占满了，你就不可能再进去。

那么偈颂的前两句是说，实有的因法与实有的果法无法同住一处。当实有的粗果稍微形成一点点的时候，同一位置上的两个实有的极微就已经被损坏一点点了，当粗果完全形成，完全占据了这个位置的时候，两个极微就已经被损坏殆尽，完全消失了，这样就说明极微根本没有常性。

后两句说，如果胜论师仍然想保持极微的常性，那么这个过程就根本无法产生，粗果无法形成，这样胜论师就又进入到一个死胡同，根本无法解释这个器世界是如何形成的。

下面圣天菩萨对破极微为常物进行总结而摄义。

庚三、结成

不见有诸法，常而是有对，
故极微是常，诸佛未曾说。

难词释义

有对：对是碍的意思。有对即有碍，分为色法的障碍有对，和心的拘碍有对。这里是指障碍有对，即色法所处的位置，对其他的色法形成了障碍，使其无法进入的意思。

颂文直解

总之，凡是有对的法，都是能起作用的法，常法没有作用，不可能有对。极微是有对的，因此必定无常，所以诸佛都说“诸行无常”，从未说极微是常性。

释义

《广百论疏》里解释这颂时说：“上半正破，下半引证。正破即立比量，引证即圣言量。”就是说，前两

句立比量破极微是常，后两句引佛的圣言来证成。

色法具有质碍，能起到障碍其它色法进入其所在位置的作用。极微是色法，因此也有障碍的作用。但是如果像胜论师说的那样，极微是常法，那么它就不可能产生任何的作用，也就不可能产生障碍，那就根本不是色法，和他自己的立宗自相矛盾了。所以，只要认为极微是色法，它就必然无常，那么极微组成的粗果也必定都无常，连带心法也都是无常。诸佛见到了这样的无常实相，因此宣说了“诸行无常”的圣言，而诸佛从来没有说过有常法的存在。

这以上破除了以胜论师为代表的常有极微的观点，同时也兼破了小乘所认为的无常的极微。通过这一层层的破析，大家就知道“极微是常”是凡夫心识的迷乱执著。凡夫的第六分别意识假想说：肯定存在着无数个极微，这样才能聚合成粗大的世界。但是以正理去观察，这样的极微就像石女儿一样，是本来就没有的。

极微被认为是构成粗大物质世界的基本元素，如果这个基本元素都被破掉了，那么这个粗大的物质世界就整个倒塌了，心外有物的所有观点就一概被统统破光。

那么凡夫现量见到的粗大物质世界，这又是怎么回事呢？从名言中说，凡夫见到的，是一个与梦境一样的

世界，这是凡夫的心虚妄幻现的；从胜义中说，这个物质世界本来就根本不存在，是无自性的大空。

这样大家再来看周围的物质世界时，就要想到极微并不存在，所以粗大的物质世界也并不存在，眼前的这一切仅仅是自己无明计执的虚妄显现。这样当下就能减轻烦恼，在心上获得一种轻安和法喜。串习的时间长了，烦恼则越来越少，心态会越来越轻松，般若法门加持的效果就会越来越明显。

前面已经破除了虚空、时间、极微的常性，接下来再来破除有些修道者执著的解脱为常性。

己四、破解脱为常性 分二：一、破内教有部宗义；二、破外教数论宗义。

在内道中，除小乘有部以外，都承许解脱是对众苦永断的假名安立，而只有有部认为，解脱是实有的，并且是常性的。在外道中，除顺世外道以外，都认为有解脱，并且他们各自所追求的解脱，也都是实有、常性的。但是对于修行者来说，不破除解脱是实有、常性的执著，就会对修解脱道产生巨大的障碍。

庚一、破内教有部宗义

首先来看有部宗对涅槃的安立。有部宗说，佛在经中说："苾刍当知，有涅槃界，无生、无灭、无相、无

为，究竟安乐。”有涅槃界，即说明涅槃实有；无生、无灭，即说明涅槃是常。这个实有、常性的涅槃，就像一个矗立着的水坝，能阻挡来自轮回的烦恼洪流。修道者涅槃后就不再生起烦恼，不再转生轮回，就是因为有这水坝一样的常性涅槃存在。如果涅槃不是常性的，那么烦恼与业又会重新生起来。

离缚所缚因，若有余解脱，
彼都无所生，故不名解脱。
唐译：
（离缚所缚因，更无真解脱，
生成用阙故，设有亦名无。）

难词释义

缚：这里指能缚，即烦恼集与有漏业集。

所缚：烦恼与业所导致的有漏五取蕴身之苦果。

因：是指获得解脱的方便，即所有能除诸缚的圣道，也就是八正道等三十七道品。

解脱：“解”谓离缚，“脱”谓自在。也就是解除妄想烦恼的束缚，脱离生死轮回的苦海，获得自在之义。

彼：指“余解脱”。

所生：指无漏的断证功德。

颂文直解

离开了能系缚的烦恼与业的集谛、被系缚的有漏五取蕴的苦谛，以及能解除系缚的道谛之外，如果还单独存在着一个其他的常性解脱，那么因为它没有产生任何断证的功德，所以连解脱的名也称不上。（离开了能系缚的烦恼与业的集谛、被系缚的有漏五取蕴的苦谛，以及能解除系缚的道谛之外，就再也没有真正的解脱，即使有解脱，对于修道者自身没有脱离系缚而自在的殊胜作用，这又怎么能称得上是真正的解脱呢？）

释义

这一颂前两句引述了有部认为单独有一个实有、常性的解脱的观点，后两句指出了这种观点自相矛盾之处。其中第三句是理解本颂的关键。

如果像有部认为的那样，有一个实有、常性的解脱与苦谛、集谛、道谛并存，那么正因为它的实有、常性，而不可能有任何作用。为什么说一旦真有一个实有、常性的解脱，它就没有作用呢？这是因为，常性的法，是不能产生任何作用的，一旦有作用产生，就说明它并不是常性。既然它没有任何作用，就不能产生断证功德，不能产生断证功德，就与解脱没有丝毫的联系，这样就根本不能叫做解脱。

这里解脱、涅槃、灭谛是一个意思。《大乘庄严经论》里面弥勒菩萨讲："解脱唯迷尽。"就是对于迷乱消尽假立为解脱的，也就是你先前有迷乱，迷乱灭了就假名为解脱。所以离开了能缚、所缚、因，毕竟无有实有的解脱。

能缚、所缚、因、假立的涅槃，其实就是四谛，下面来讲一下这四谛的具体含义。

四谛又名四圣谛、四真谛，即圣者所见的四个真理，即苦谛、集谛、灭谛、道谛。谛是真实不虚的意思，四圣谛就是四个真实不虚的道理。苦谛是指三界六趣的苦果，是迷之果。集谛是贪嗔等烦恼，及善恶诸业，业与烦恼能集起三界六趣的苦报，所以叫集谛，这是迷之因。灭谛就是涅槃，涅槃灭尽了惑业，远离了生死之苦，所以叫灭，是悟之果。道谛是八正道等，能通向涅槃，所以叫道，是悟之因。前两个是流转的因果，又名世间因果；后两个是还灭的因果，又名出世间因果。以譬喻来说四谛，那么苦谛就如各种疾病；集谛就如病因；灭谛就如病已痊愈；道谛就如治病，使病再不生起。

这其中，能缚是集谛，因为能使所缚无自在的缘故；所缚是苦谛，因为被烦恼束缚的缘故。遮止的方便，就是道谛，因为它能断除烦恼的缘故。有部宗说，就像有

了能缚和所缚，就必定和缚一样，有了能灭的道谛，和所灭的苦谛、集谛，就必定会出现灭谛。但是，所灭犹如黑暗，能灭犹如明灯，对于苦谛、集谛的灭除这一分，假立为灭，除此之外哪里有单独的一个灭的体性呢？如果还需要有一个水坝一样的灭，来挡住烦恼，那就毁谤了道谛的作用，说明道谛还不能灭除苦和集。但实际上道谛是彻底地断除烦恼，而不是压制烦恼的世间修行，它彻底断除了苦、集二者，因此不必要有一个水坝一样的常性灭谛。

有部宗继续问：如果灭谛不是实有，而是假立的，那么灭就不应被称为谛，这样在苦谛、集谛之后，就不应是灭谛，而应该直接说道谛了，四谛也就变成了三谛。

这点根本不相违，数字中有，不一定等于是实有的，非实有的假立法，也可以算作数量。就像过去世已灭，未来世还没产生，这两个是假立的，但是依然可以算进数量，而被称为三世。

所以，灭谛是仅仅对烦恼不再生起，不再有结蕴相续的生这一分而假名安立的。比如说今天你感冒了，到了明天，感冒好了，你就说感冒解脱了，那么真的单独有一个感冒解脱的实体吗？你上哪去找呢？这是找不到的，只是观待感冒，才说感冒好了。同样，解脱也是

一个观待于束缚的假名而已。

又比如，一个人被绳子绑住了，他难受得很，于是他想方设法把绑着的绳子慢慢磨断，这时我们就说他解脱了、自由了。他的解脱，就仅仅是脱掉这绳子的束缚。因此，有束缚才说有解脱，没有束缚，哪需要什么解脱呢？哪里还单独存在什么常性的解脱呢？

接下来的一颂，圣天菩萨进一步指出，如果有涅槃，则必然有涅槃的所依。涅槃的所依，要么是五蕴，要么是我，但是五蕴与我在涅槃时却都不可得。

偈颂这样说：

究竟涅槃时，无蕴亦无我，
不见涅槃者，依何有涅槃。

颂文直解

此外，在涅槃界中，没有丝毫以见世间量所安立的色、心、不相应行的法。既然涅槃中没有诸蕴，那么当然更不会有人我。如果涅槃的所依丝毫都不见，那么实有、常性的涅槃又依靠什么来建立呢？

释义

小乘也承认，到了究竟无余涅槃的时候，色受想行识这五蕴就寂灭了，也就是说，大家现在看到的林林总

总的色，以及心里的受想行识这些相都统统没有了。如云：“身灭受寂凉，想尽行已灭，识蕴皆隐没，如是至苦边。”

要按大乘来说，则是一切心王与心所都消归于法界，一丁点迷乱的相都没有了。如《金刚经》中说：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”涅槃界中绝对没有五蕴与十八界的存在，所以《随念三宝经》中也说：“善脱诸蕴，不成诸界。”

没有了五蕴，也就没有了缘着五蕴安立的我，没有了我也就是不见有涅槃者，哪里找得到一丁点的涅槃者？根本找不到！涅槃者没有，哪来的涅槃呢？

这里仅是遮破有部认为的实有、常性涅槃，所以这样说已经足够，大乘涅槃有着不共的含义，此处不广说。

那么既然没有一个常性的涅槃，那为什么佛还说有涅槃，有解脱，有灭谛呢？这是因为，有持拨无涅槃的人，他们执着有生死无始无终，决定无有般涅槃界。因此，佛才说有永灭烦恼众苦的炽火，无生、无灭、无相、无为、究竟安乐的般涅槃界。

下面来破外道的实有、常性解脱。外道的宗派主要是承许说胜义之中有一个我，所谓生死就是这个我被束缚了；所谓的涅槃就是束缚解开后，“我”脱离出来了。

其中以数论外道的安立的神我最为突出，所以圣天菩萨下面对此来进行遮破。

庚二、破外教数论宗义

首先来了解一下数论师关于神我的安立。数论外道认为有个神我，当这个神我生起爱欲的时候，自性中就生起了觉或大，觉如双面镜，外内二面双现外五唯与内神我的影像，能作此二似乎相合的连结。接下来逐渐生出了慢等的二十二种变异的现象。神我能思维，这个时候他就去受用色声香味触五唯等色法，于是就在这里头迷乱了，被色法束缚了。

一旦他修习少欲，不跟这些五欲接触了，他就开始修禅定。修到天眼开时，就见到了这一切相都是从自性中变异出来的。当他明白这一点时，这些变异境就马上融入到自性当中，这时候神我就孓然独存，从变异境中脱离出来，获得了解脱。

这就是说，有一个神我存在着，当这个神我脱离了束缚，舍弃了爱欲，不再缘色声香味触胡思乱想，那么神我就超然了、自由了，这就叫解脱。数论师说，如果没有神我那谁去解脱呢？所以他就说，有个常有神我的实体存在，这个是解脱的所依。

这以上简略讲了数论派的观点，在《入中论》、《入

行论・般若品》、《中观庄严论》等里面都讲得比较具体，这里就这样作个简单的介绍。下面就对这种观点进行遮破。

离爱解脱时，有思有何德，
若无思有我，便同无所有。
唐译：
（我时舍诸德，离爱有何思，
若有我无思，便同无所有。）

颂文直解

当神我离开了对色法之境受用的贪爱，而获得解脱的时候。那么，还承许它有受用色法之境的思，这有什么功德呢？有什么好处、作用呢？如果说解脱时没有思，但还是有神我，那么没有了差别法的思，显然也同样不会有差别基之我，就像没有热，则必定没有火存在一样。

（唐译：神我在解脱之时舍离了喜忧暗三德，没有了根与境和合，就远离了对境的贪爱，这时怎么还会有思呢？如果说没有思，也可以有神我存在，那么这个神我，无性无相，就等同无所有。）

释义

这一颂前两句是顺破，指出神我在解脱后的离爱与

有思之间的矛盾，后两句是反破，指出无思便无我。

这里的思，指的是神我对所现境进行分别与受用的作用。数论师说这种作用，是神我自性就具有的。

偈颂的前两句是说，数论师承许神我因为离开了对所现境进行受用的贪爱，使二十三谛的所现境回归到不可见的忧喜暗自性中，而获得了解脱。这说明神我在解脱的时候，已经远离了贪爱，所现境也已经消失不见，成了一个光杆司令。这样神我的自性中具有的思的作用，也就是对所现境的受用，已经没有地方让它发挥，这样它还有什么用处呢？

数论师回答说，即使没有了思，但是神我依然还能存在。对此圣天菩萨在后两句驳斥说，思是差别法，我是差别之基，没有了差别法，怎么还可能有差别基存在呢？这是根本不可能的。

差别是不同的种类的意思；差别法是这些不同种类所呈现出来的相状；而差别基，则是这些不同种类的相所共同依赖的基础，也就是这个法的自性，或者说本性、本体、本基。差别基和差别法是相互相成的，缺一不可。没有了差别基，差别法就没有了依附的地方，而没有了差别法，也自然就不可能存在它们的本基。如果在这种情况下，还说有差别基的话，那就乱套了，一切的妄执

都可以成立了。

比如火是差别基，火的热性是差别法，火灭了，热性当然也就没有了，而同样热性没有了，也就说明火已经灭了。又比如身体是差别基，身高、体重、肤色、男女相等等则是差别法，人死后，身体火化了，那些身高等等的差别法也都自然消失了；反过来说，如果身高等等的差别法都消失了，也就意味着这个身体已经不存在了。

神我与思，就是差别基和差别法的关系。从以上的分析可以知道，没有了思，也就没有了神我。所以从神我的思的功能来看，这样的神我是根本不可能存在的。

数论师见到承许思的作用会有这么大的漏洞，于是转而提出：虽然在解脱前，思是神我明显的作用，解脱后，思变成了神我潜在的功能。但这也是妄执，圣天菩萨继续驳斥说：

若解脱有我，则容有思种，
无我则于有，思惟亦非有。

唐译：

（无余有我种，则定能生思，
要无我无思，诸有乃无有。）

难词释义

容有：可能有、可以有。

种子：潜藏的功能。

于有：于三有之中。

颂文直解

数论师说，在解脱时，神我的思仅是一种功能。若在解脱之时，还有一个差别基的我，则可以有能依的思的种子。然而，首先这个所依我无有故，也就没有于三有之中的能依思惟的种子，即不可能有无所依的能依。

（唐译：在无余涅槃的时候，依然存在我的种子的话，那么必定能生起思，思如果生起，则世俗三有轮回的一切也都将生起，那又怎么称得上是涅槃呢？所以在无余涅槃时，要无我、无思，世俗的诸有才会消尽。）

释义

神我是所依，思是能依，能依与所依必须是同时存在的，所依没有的话，基础就没有了，能依也不可能存在。

在解脱中，并没有一个我，也就没有了所依，那么能依的思，即使它是以种子方式潜藏的，也因为没有了潜藏的基础，所以也就不可能会有。

接下来圣天菩萨对破数论师的神我进行总结。

诸脱离苦人，定非由他有，
是故应称说，我一切永尽。
唐译：
（若离苦有我，则定无涅槃，
是故涅槃中，我等皆永灭。）

颂文直解

总之，已经脱离了苦因、苦果的人，已在三有之外的解脱位中，因此决定毕竟无有其他之我。因此应承许在毕竟解脱时，一切我及我所执都已永远灭尽，这样方为善说。（如果脱离了苦，神我还存在，那么就必定没有涅槃。是故在涅槃界中，神我等法都已经永远灭尽了。）

释义

这一颂前两句是对破神我的总结，后两句以此进一步赞叹无我的善说。

从前面的推理可以知道，修道者脱离了能缚的苦因、所缚的苦果之后，五蕴已经寂灭，因五蕴而起的我执已经灭尽，这样就完全获得了解脱，进入了无余涅槃，这时不可能再存在任何其他的我。类似神我等的其他我，都是众生的无明遍计出来的，纯粹是虚妄的执著，完全与实相不相符合。

如果有我，而且是常性的话，则在解脱的前后都应该保持不变，这样解脱后依然有各种束缚，仍然脱离不了轮回。而如果前后有差别的话，就有变异，这样就是无常。所以只能承许解脱的时候永灭了我。

所以应该清楚地认识到涅槃界中一切我与我所全都灭尽，因此要灭尽我执与我所执。应当秉持这样的善说，应当赞叹这样的善说。

这里应该区分清楚的是，虽然有部宗和外道都执著有实有、常性的解脱，但是两者还是有本质的区别。有部宗派的观点虽然是认为涅槃实有、常性，但是他们还是在按照导师释迦佛的教导在知苦、断集、证灭、修道，在修持四谛十六行相，其中修无我、空为核心，在破除我执。因此在修行中会逐渐放下对解脱执为实有、常性的执著，这样就能获得解脱，证得圣者阿罗汉的果位。但是外道不但认为解脱常有，而且还将解脱落到了我上面，他们认为解脱中有我，是实有的、常性的，这样他们就增上了我执，修行的路就完全偏了，就永远都解脱不了。

接下来圣天菩萨对本品进行总结。

丙三、摄要

宁在世间求，非求于胜义，
以世间少有，于胜义都无。

颂文直解

总之，宁可在世间中求，而不应在胜义中求，因为世间中少许有的法，在胜义中，都根本不存在。

释义

首先要理解“求”的含义，这里的求不仅仅是以贪心去追求、去占有，而是更广义的“欲求有性”的意思，也就是要去求取、找到存在的东西。

相对于胜义的空，世间有一些法是少许有的。世间无患六根所取的法，从瑜伽士到平常世间人都共同承许，共同在安立、使用的。比如《入中论》中说：“无患六根所取义，即是世间之所知，唯由世间立为实。”这些就是少许有的法。

而凡夫妄执的一些法，则在名言中也根本不存在。比如说因眼睛出现问题，而在空中见到了两个月亮，或者在空中见到了毛发；还有自性、常我，以及前面破除的常性的虚空、时间、极微、解脱等等虚妄的法，这些法并没有被世间人共同称许，因此是倒世俗。如上面引用的《入中论》的偈颂，接下来的第四句就是“余即世间立为倒。”这些所有倒世俗法在世间中是没有的，一

丝一毫都不存在，所以是求取不到的，要排除掉。

那么这无患六根所取的少许法是有的。比如眼睛有病了，不是要去把眼睛挖出来扔掉，而是要把病治好。同样，在轮回中受苦，需要把苦断除，而不是把所有的法都放下去，那样对自己有利益的安乐等都不去成办了，断证功德都不希求了，这是完全错误的。所以应该承许世间中有少许。如经中说："如即揽支聚，假想立为车。"是说就像车一样，世俗中很多法是假相安立起来的。还有像瓶子、房屋、森林、军队，花园、轮船、马、牛、羊等等，都是依靠零零散散的支分，而假立成聚合之法的。这些法都是少许有的。但是外道等遍计执著出来的，则是少许也不能承许有。

虽然有名言谛前这些承许与不承许的安立，但是在相应于圣者根本慧定之真胜义中，则远离了一切承许，所以连少许法也没有，无有任何有无戏论之承许。如《广大游戏经》中说："深寂离戏光明无为法，犹如甘露之法吾已得，于谁宣说彼亦不了达，故当不说安住于林间。"龙树菩萨在《中论》中说："诸法实相者，心行言语断。"龙树菩萨在《回诤论》中也说："由我全无宗，故我唯无失"。

破我品第十

现在学习的是后八品的“方便生胜义之真实性修习之瑜伽”，在前面的第九品中，大家学习了“总说甚深缘起真实性之瑜伽”，接下来要具体、深入地学习甚深缘起的真实性，即“别说无我空真实性之瑜伽”。

乙二、别说无我空真实性之瑜伽 分二：一、人无我真实性之瑜伽；二、法无我真实性之瑜伽。

因为众生的无明妄执，分为人我执和法我执，所以无我空的真实性瑜伽，也就相应地分为人无我与法无我两部分。首先来学习人无我真实性之瑜伽，也就是第十品的内容。

丙一、人无我真实性之瑜伽 分三：一、破除计我；二、于无我义断诤；三、结成远离常断。

修习人无我真实性瑜伽，最重要的是破除计我的分别，所以这部分是本科的重头戏。然后是断除对无我义的争议。最后以远离常断来结束本科，也就是第十品的引导。

丁一、破除计我 分三：一、分破所许我相；二、别破计彼为作者；三、摄要而破。

破除计我之中，最主要是破除所承许的各种我相，其次破除我能起作者的作用，最后以归摄要义的方式来破我。

戊一、分破所许我相 分三：一、破胜论派所许之我；二、破数论派所许之我；三、破尼也耶派所许之我。

大家知道，古印度很多外道虽然也承许有三世——就是有前世、现世、后世，也承许有业，承许有苦乐果报。但是和内道完全不同的是，他们还承许有一个“我”，而且各个外道所承许的“我”还各不相同，具有代表性的就是本科里要破的这三种。

总体来说，他们说的这个“我”，从前世到今生，从今生到后世，都是常住不变的。虽然享受的东西，感受的东西，以及我的形象、我的性格、我的态度、以及我的各种苦乐命运等等，这些都是会变的，但是这里头有一个“我”，它是永远不变动的，由它来承载业，来感受这个果等等。其实不仅仅是外道，大家也都会有这样的执著。譬如说，你的少年时代是过去，青年时代是现在，中老年时代是未来。但你却会认为在这个过程当

中，虽然身心都在发生着变动，可是这个“我”从过去到现在，直到未来，一点都没变，还是那个“我”。大家想想，这是不是就是你的观点？而实际上，这样的“我”根本没有、也不存在。这是由于大家无始以来的无明习气，才牢固地执着有一个这样的“我”，并由此产生种种的烦恼，造下种种的业，使自己一直沉溺在生死苦海之中。所以被外道当作如意宝，当作归依处，非常珍惜的“我”，而在内道中，恰恰是盗贼，是怨敌，是要被破除的。

己一、破胜论派所许之我　分三：一、总破所许我相；二、别破有我之能立；三、破具思等特相。

在以胜论师为例进行遮破时，紧紧抓住我的自性为常这个邪分别，先来总破我相，然后破除我的能立因，最后根据胜论师的回辩，进一步破除我的特相。

胜论外道说我有两种：一种是内我，这好比现在世间人所说的灵魂深处的我；一种是外我，即外现的我，他说这就是我的两个层面。

那内在的我是什么呢？他说身体里头肯定有个我，它在根上活动，以根为行境，去了别各种境界。根呢，则是做一个给它摄取信息的一个信息员。这是内在的我。

外在的我就是外现的这个相，当身体和身体里头的根，合在一起，这就是外现的我。

内我是司令，他在根上活动。比如说眼根具有见牦牛的功能，接着在根上活动的我就会知道：哦！对面山上有三十三头牦牛；或者正在吃一个奶油面包时，当舌根与面包接触时，这个内我就在舌根上活动，紧接着就知道了：哦！这个奶油过期了，不大好，不新鲜了。

下面就具体来破。

庚一、总破所许我相

内我实非男，非女非非二，
但由无智故，谓我为丈夫。

难词释义

非二：指既非男人，也非女人，也叫做黄门。

丈夫：指男人，同时也指代女人、黄门。

颂文直解

内我实际上不是男人，不是女人，也不是黄门。但是因为外道等的众生没有智慧的缘故，才妄认我是男人、是女人、或黄门等。

释义

胜论师执著身体里头有个实有的内我。假设这位胜

论师是男性，那就问他："你是男的吗？"他当然会回答说："是。"他所回答的是，就是指他的内我是男的。但是这样就出大问题了，因为胜论师说的这个我是常的、有自性的。那么我既然又是男性，于是男性就永远不能变。这样这位胜论师的所有前世都应该是男的，所有后世也只能转世为男的，因为如果变了，那怎么还能称为是常的、有自性的实法呢？而实际上，连胜论师自己也承认在轮回中，众生不断在变，一会转世成女的，再转世成黄门，再转世时又变成男的。因此胜论师所说的常性的内我，就与轮回的事实相违。这就是"内我实非男，非女非非二"的意思，也就是说：胜论师所谓的内我，根本不可能具有现实中的性别。

因此说"但由无智故，谓我为丈夫"，实际上根本不存在一个实有的内我，只是由于你们没有智慧，才认为有实有的内我，而且还是个男人、女人、非二而已。

胜论师的观点代表了世间大部分凡夫的观点。因为无明愚痴，大家才在这无常变异的种种相中，妄想了一个我，并说我是男人、我是女人、或者我叫某某名字等等。由此众生才不断地在轮回中流转，永远没有出头之日。

从现在起，当大家每次说起我的时候，都要提起正

念，要知道真实的我是没有的。所谓的我，只是对五蕴相续的一种假名安立，不能认为是真实、常有的存在。否则，就像胜论师那样，被自己以无明导致的执著欺骗了。

下面进一步以男女等相非实有，来破我。

若诸大种中，无男女非二，
云何诸大种，有男等相生。

颂文直解

如果如你所说，在大种之中，本来没有男、女、黄门等相，那怎么可能依靠诸大种，有男等相生起呢？

释义

这一颂前两句是引述胜论师的观点，后两句进行遮破。

前面破除了内我有男女等相后，接着对方又回答：那不对啊，性别不是建立在内我上，内我没有什么男性、女性、非二性，也没有一切差别相。男性、女性、非二性，这些都是外我的相，内我仍然是常性不变的。

接下来对外我进行观察，在外我的身体上，男女等相是否是真实有的。观察后就知道，身体与根其实都是地水火风，除此之外不可能再有其它的东西。而在地水

火风四大种上，哪里都不见有男女的性别。具体来说，这个地大呢，它是个坚硬的东西，它上面没什么男性的地大、女性的地大等；水大呢，它只是湿润的性，也没有男的和女的；火大是成熟的，它也没有；风大只是一个动转的东西，这上面也没有男风或女风。在各自的地水火风上都没有，那么当它们合在一块，怎么会有实有的男女非二的性呢？所以说："云何诸大种，有男等相生。"另外，如果说外我有实有的男女等相，那么就应该在任何时候都有了。然而在入胎最初的阶段——羯逻蓝位，那个时候也是外我，但那个时候是根本分不出男性、女性、非二性的。

那么，内道对此是怎么认为的呢？内道说男相、女相、非二相都是因缘和合之后呈现出来的假相。四大种上不具有男女等相，但是当四大种一和合，以众生各自业力的缘故，就出现了男女等相。但这个相不实有，转世就变了，而有的人甚至在当世的时候就变性了。因此众生纯粹是因为无明愚痴，而认为我是真实的男性、女性、黄门而已。

所以世尊说："坚性不说女，也不分别男，诸法无生故，寻找将不见。"坚性是菩萨的异名。偈颂的意思是说：菩萨不分别男女相，因为诸法无生的缘故，所以

通过观察可以发现，男女相都不可见。由于男女相都不可见，因此我也不可见。这就像如果没有火的热性，就不可能有火一样。

汝我余非我，故我无定相，
岂不于无常，妄分别为我。

难词释义

无常：这里指无常的五蕴身。

颂文直解

你的我执所依的我，不是我的我执所依。因此，我并不是以自性成立，所以没有确定之相。如此缘故，就像将花绳虚妄分别为蛇，岂不是将多体、无常的五蕴，虚妄分别为我吗?

释义

“汝我”——你的这个我，“余非我”——对其它人来说，并不是我。不论是外我还是内我，倘若是实有的，那应该人人见到你时，都必须说是我了。就像火的热性在大家面前没有差别一样，或者说，大家看到白色的雪山，都会异口同声地说那是白的。可是为什么只有你自己说“我”呢?你的父母会说那是我儿子，你的老板会说那是我员工，还有的人说你是朋友、仇敌、老乡、

居民、学佛人、凡夫、好人等等，为什么会有这么多不同的说法呢？而且当你死了之后，看着那具尸体你也不会叫“我”了。经过对上述这些过失的观察，就证明“我”不是自性成立的，所以我无有实体，是增益、假立的，必须要舍弃。

如果无我，那么我执及我爱等是怎么生起的呢？下面继续说道：“岂不于无常，妄分别为我。”就是说，以如上所说之理，可见蕴以外的这个异体我，它以自性成立的实有体，一切时处根本不可得故，只是随众生各自多体、无常的五蕴身，虚妄分别为一体、常性的我，并颠倒的认为是我相、人相、众生相、寿者相、能造者、受用者等等。实际上我与五蕴没有一体、异体等的方式存在，仅仅是依于五蕴假立的。

这里对于我见的所缘与它的施设基的关系要区分清楚，不能混淆。我见的所缘是我，我的施设基是五蕴。我与我见也不能误解为是一个，我是所缘，我见是心的执著状态。

庚二、别破有我之能立

能立是外道安立常我、实我的理由。破了理由，那么所安立的我也就破了。

我即同于身，生生有变易，
故离身有我，常住理不然。

颂文直解

如果我是轮回、涅槃的所依，那么在生生世世中，我应该随着苦乐等身受的改变而改变，这样我就像身一样，应该是无常性。因此，离开身还有一个常住的我，这并不应理。

释义

对方说：你看我们现在在生死里流转，由往昔我先造种种善、恶、不动之行业，后面才领受种种果报，而换了一个又一个的身体。我们有时候做人，有时候做天，有时候做鬼，有的时候是苦，有的时候是乐，我们在流转。那么，当我们修解脱道的时候还会得到还灭，可以证果及获得涅槃。因此这里头一定是我在做为主体，如果没有我，那谁在流转，谁在还灭呢？正是由于有个实我，这些事才有可能。所以对方认为说，因为有流转和还灭的缘故，所以有一个我存在，这就是他的理由。

而实际上呢？正是由于这么多的流转，刹那刹那都不相同，由于不断变动的缘故，所以根本没有常我。你们为什么还执著有个常有、不变的我呢？

具体来说，偈颂中前两句是能破的因，后面是结论。

“我即同于身，生生有变易”，这个身就是五蕴，不能单指一个肉身。也就是说，五蕴身一世不同一世，在生生世世中有很多的变动。那么既然身是如此的话，我不也就如此吗？比如前一世是头猪，再前一世做一个天人，再前一世又做一个饿鬼，再后一世又变成一个天人，又变成一个声缘罗汉、菩萨等等，这里头的变动很多。那么你自己也承许说：身是在不断地变动，不然就不能说有流转和还灭。所谓的流转和还灭本来就是一个变动的相，也就是前面是这样后面是那样，这才叫流转，如果都一模一样怎么还能叫流转呢？

五蕴也是变动的。你的色——你这个长相，身体的相状在变；你的感受也在变，前面有一点苦，后面有点乐，再后面又不苦不乐；同样，想也是如此，你这取相，你取不同的相，也不断地在变；你这个行，有心所在造作的时候，也是不断不断在变；识在了别，也是不断不断在变动的相。

如果把这些五蕴集合起来，你会说：啊，这是猪，这是天人，这是人。而在人里面又有前面命运不好，后面命运变好了等等，各种各样的变化都有。假设都不变动，并还有一个不变的我，那么如果某个众生前一世是猪，这一世是人，后一世是天人，那个做猪的我、做人

的我、做天人的我，这三个你说能相同吗？要是相同的话，那前生做猪的那个我到今生应该还是做猪，到下一世还是做猪，那做猪的我就永远都是做猪，但为什么做猪的我会变成做人的我、做天的我呢？这已说明“我”的内容已经变了，那么不一样的我还能说是一吗？当然不能！所以，你既然说身是在不断不断地变异，那么这个我不也就在不断不断地变动吗？既然这个我是不断不断地变动的话，你还说离开这个身有一个常住不变的我，这就根本不能承许，毕竟不应理。

其实我是依蕴假立的，就是对于这个蕴安上一个叫做“我”的假名，除此之外，再也没有什么其它的我。对这个五蕴，为了容易称呼及辨别，大家就取名叫“我”。说话时，所提到的“我”、“他”、“张三”、“李四”、“王五”，这都是依蕴安立的名字，不安名字就不好辨别。实际上除了这些名字之外，决定再没有一丁点的东西。所以你们说离开身有个常住的我，这是决定不可能的。

为避免我失去常性，但是又要让我发挥作用，胜论师就让我退居幕后，提出身体有屈伸、行走等等的种种动作，就必定有一个驱动者——这就是我，这就像司机能让车开起来一样。对此，圣天菩萨说：

若法无触对，则无有动摇，
是故身作业，非命者能造。

难词释义

触对：触是接触，对是对碍、质碍，触对就是能接触、有质碍的意思。

命者：胜论师说命是身、我、意三者的和合。

颂文直解

如果常我没有触对，就不会使身体产生屈伸等动摇的作业。是故无常的身体动摇等作业，是常性的命或者我根本不能造的。

释义

如果我直接参与造业，就会失去常性，那么它间接发挥作用，就可以保住常性了吗？这就要来观察它是如何间接发挥作用的。偈颂的前两句是说明一个法要发挥作用所要具备的条件，而我却不具备这样的条件，因此在后两句就破我能驱动身体造业。

破的关键是无触对。既然我是一个无触对的法，那就不可能引起另外一个法的动摇。譬如说我们的手去推一个车子的话，我们的手必须有触对，我接触这个车子往哪个方向推，就有触对，才能造成车子的动摇。如果

我的手跟车从来都没有任何接触、没有任何的对，这就决定不可能造成车的动摇。如果没有触对还能产生动摇的话，那应成虚空也能成为能动者，可以推动车子了。

前两句说，一个法要驱动对方，发挥作用，则必须要与对方相合，不相合又怎么能把作用传递到对方呢？而要相合，两个法就必须有触对，有触对，就必须有方分。但所执的我，是一体，根本没有方分，这样也就不可能有触对，也无法与所依身相合，因此也就无法发挥驱动的作用。

后两句是说，身体能造业，但并不是我的作用。假设有我存在，纵然我有强大的力量，也根本无法与身体发生任何的连接，也不能动身体的一毫，所以说身体所造之业，根本不是我发挥的作用。这句偈颂同时也包含了这样的意思：我既然不是造业者，当然也无法受果，所以一切的果报，也不是我在承受。

接下来，圣天菩萨进一步指出，我如果是常的话，那么说我受苦的逼迫，因此要发心修行，求得解脱，这也是不应理的。

我常非所害，岂烦修护因，
谁恐食金刚，执仗防众蠹。

难词释义

护因：防护我的因。

仗：兵器。

蠹：蛀虫。

颂文直解

我是常性，所以不会变易，就像太虚空一样，其体常住。这样一切的灾害都不能加以损害，为什么还要修防护的因呢？就像金刚不会被损坏，又有谁会害怕金刚被蛀虫侵蚀，而拿了兵器前去防护呢？

释义

这一颂的前两句指出我是常性，但这与我需要修行、解脱相违，后两句是举譬喻说明。

“我常非所害，岂烦修护因”，就是说，如果内我是常的话，就不会变动，不会有什么减少，也不会有什么增加。这样它就不是所害的境，不必要担心我会受到什么损害，那胜论师你还要修道干什么呢？只有无常的东西，才需要保护。譬如说冰棍，夏天时需要放在冰箱里，这是因为冰棍是无常的，很脆弱，放在外面，一会儿就化了，所以需要专门保护起来。但如果我是常的，那就不需要保护，不需要修行。如果说修行是必要的，那就恰恰说明没有这样一个常我。而胜论外道，也都讲究修行，又要念经，又要修苦行，又要打坐！为什么要

讲究修行呢？就是害怕这个我会变易，会堕入到地狱、饿鬼等恶趣。所以胜论师的见解，是自相矛盾，是愚痴的。

这种矛盾和愚痴，在后面两句中，很形象看出来了。“谁恐食金刚，执仗防众蠹”，意思说，金刚那么坚硬，根本不会像木头那样被虫蛀掉。那又有谁会那样愚痴，因为担心金刚会被虫蛀，而去拿枪守护在金刚周围呢？世界上不会有这么笨的人。那么胜论师既执著常我，又因为害怕我堕恶趣而修行，实际上与这种人是一样的愚痴。

所以如果我是常，那就不应该受到任何伤害，这就使得修行、解脱都成了多此一举的事情。但是这些与众生遭受苦难折磨的现实是相违背的。而如果没有我，有的只是无常、相续、假立的五蕴身，那么才需要通过修行，灭除苦与集，而获得灭谛的解脱，这才与事实相符合。

大家经过上述的如理分析后，可以知道胜论师这种常执确实非常愚痴。但是，这种愚痴的常执，不仅仅是胜论师才有，在座的各位，只要还没有见道，心里也都同样有着这种愚痴的常执。所以请不要掉以轻心，大家要深入理解这种常执的荒谬，并进行对治。

接着胜论师又说，可以用宿命通回忆起自己的前世，这说明我是一直常住的。圣天菩萨对此回答说：

若有宿生念，便谓我为常，
既见昔时痕，身亦应常住。

难词释义

宿生念：即宿命通。

颂文直解

这个能立有不定的过失。如果以宿命通，见到过去的某一世，与现在世相似，就说那一世也是我，所以我是一体、是常性的。那么既然在身上也可以见到和前世相似的疤痕，是否也可以说前后世的身体是一体、是常性的了？

释义

这一颂前两句是引述胜论师的观点，后两句是以身体为例，同理破除。

胜论师也修禅定，能修出有漏的宿命通。他能看到在过去的轮回中，有众生在做猪、做马或者做人等等的景象，然后他感觉有些猪、马、人等众生，和自己的现世有一些相似的地方，他就凭着这些相似之处，认定这些是自己的前世，因此就认为必然有一个前后恒常不

变、一体的我。这就是他的理由。

那圣天菩萨以同等理破：如果认为某一世与现在世有相似之处，就认为有一个不变的常我，那么无论哪个法上只要有过去法的痕迹，就都变成常法。比如以宿命通回忆起了某一世，身上有个疤痕，而现在这一世，恰好在同一部位也有个疤痕，如果按胜论师的理论，那这身体也应该是常的了。或者说，去年摔了一跤，现在手上还留了一个疤。因为现在这个伤疤和去年的疤非常相似，胜论师就应该说这个身体没有变易，一直是常住的，这就是同等理。但是谁又会那么愚痴，会承许身体是常法呢？身体是常法那还得了，那就根本不能动了。

又譬如说我现在拿一支毛笔，在墙上画一个圈，只要因缘集聚，过两天、过一百天都还有这个圈，只是暗淡了一些、模糊了一些而已。它每一天都是相似的，但却都在无常迁变，根本不必要有一个常法的墙壁作为圈圈的载体。所以一切都是依缘而起，在无常迁变，根本不必要，也不会有什么常我等作为载体。

接下来进一步破除我具有分别等的功能。

庚三、破具思等特相

前面胜论师说通过宿命通，可以证明有我，但是稍微深入一点观察，发现我根本不可能有宿命通。因为承

许有常我的宗派有两类，一类承许这个我是心识的法，另一类说我是无情的法。胜论外道则属于后面这类。那既然我是无心的，无心的东西还能回忆吗？根本做不到。

胜论师为了避免这个过失，接着提出：我跟心识相合后，就能忆念。就是说无心的我跟思结合之后就转成了思念者，这个时候它就能忆念了。但这里面又有矛盾，圣天菩萨下面继续进行驳斥。

若我与思合，转成思念者，
思亦应非思，故我非常住。

难词释义

思：这里是指分别。

颂文直解

如果不能分别的我，在与分别心相合后，就舍弃了无分别的自性，转成了能分别，那么同样，分别心也应与我相合后，转变了自性，变成了不能分别，是故我也应成非常住。

释义

胜论师提出了我与分别心相合，试图以此使我具有分别的功能。但是这种想法非常不合理，并具有下面两

个过失：一、既然我与分别心相合之后，就具有了分别的功能；那么同样地，分别心通过与我相合，也会失去了分别的功能，但这是连胜论师都不会承认的；二、我能够与其他东西相合，能去分别，这恰恰说明我是无常，这反而把胜论师自己的立宗给推翻了。

圣天菩萨接下来进一步指出，如果我能与分别心相合，那我也可以和苦、乐相合，变成苦者、乐者，而变为无常了。

我与乐等合，种种如乐等，
故应如乐等，理不应是常。
唐译：
（我与乐等合，种种如乐等，
我如乐等故，非一亦非常。）

难词释义

乐等：指苦、乐、舍。

颂文直解

另外，具有苦、乐、舍的我，也应该像种种不同的苦、乐、舍一样，显现为种种不同的我。因为苦、乐、舍是无常的，所以这个我也应该是无常的。

（唐译：另外，具有乐等的我，也应该像苦、乐、

舍一样，应该显现为种种不同的我。因为我与苦、乐、舍是相等的缘故，所以我也应该各不相同，而不应该是一体，也不应该是常性。）

释义

我们看到，胜论师说的我是个不动的东西，而它所受用的苦乐等境却在不断地变动。这样一个不动的常我，和不断变动的受用境，就变得格格不入，完全矛盾了。

观察两个刹那，可以很清楚地看到这个矛盾。譬如面对夏天火热的太阳，人会觉得很难受，按胜论师的观点，这个时候我跟这个苦受去结合，就变成了受苦的我，这是第一个刹那时间。接着这个人吃了冰淇淋，就觉得很凉爽，生起了乐受，于是这个我又和乐受相合，并变成了受乐的我了，这是第二个刹那。

那现在大家来看：前面太阳晒着的这个受苦的我，与后面吃了冰淇淋后受乐的我，是同一个我还是不同的两个我？你要说是两个，那我就变了，不是常的。你要说是一个的话，那就说明我没有与受相结合，或者说我变成虚空一样了。大家知道，虚空之中不管是着火，还是下雨，虚空都不会有感受，一点也不受影响，因为虚空仅仅是一个假立的名言，没有实质存在。如果我没有

与受结合，那也就和虚空一样，只是一种假立的名言，而没有一点点的存在了。

而一个人所感受到的苦、乐、舍，是一直在变易的，这样我为了与苦、乐、舍相结合，也就不得不跟着变易了。有多少个不同的受，就会有多少个不同的我，这个我要与时俱进，变得很辛苦了啊。那这个一直不断在变异的我，还有常性吗？还会是一体吗？都没有了！所以说“我应如乐等，理不应是常”。

接下来破数论师所许的我。

己二、破数论派所许之我

前面已经介绍了数论师的神我。为什么我前面要加一个神呢？这个神，就是很神秘、很神妙的意思，数论师说这个我是胜义谛，是常法，是不可思议、神秘难测的，所以就称为神我。

神我的体是受，或者说是知。数论派有个论典，叫《金七十论》，南北朝时期陈朝的真谛三藏把它翻译成了汉文。里面对我是这样作解释的：“‘知者’者，此中名我，知为体故。”就是说，我的本体，是能知者。窥基大师在《因明入正理论疏》中说：“我知者，谓神我，能受用境，有妙用故。”就是说，这个知，是能受用尘境的意思。又说：“神我本性解脱，我思胜境，三德转

变，我乃受用，为境缠缚，不得涅槃。后厌修道，我既不思，自性不变，我离境缚，便得解脱。”意思是说：神我的本性是解脱的，但是当我开始思维境，想去受用的时候，自性的三德就开始转变，渐次产生出二十三谛，于是我开始了受用五尘境。这时我就被境缠绕束缚，不得解脱。后来我对五尘境产生厌离，并开始修道。我既然不再产生对受用境的思维，自性就不再产生变易，这样我就脱离了受用尘境的束缚，获得了解脱。

我是知者、受者，其实也就是识，全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：数论外道的实质，是将阿赖耶误认为是自性，将识误认为是神我。

此外，我也被称为是思，对此《因明入正理论疏》中说：“……数论立神我谛，体为受者。由我思用五尘诸境，自性便变二十三谛，故我是思。”就是说：数论师安立的神我谛，以受者为它的体。因为我产生思维，要去受用五尘境，导致自性就变出了二十三谛，所以我就是思。在本论中，玄奘大师就将神我的体，翻译为思。

那么，本论的前面，已经破除了胜论师所许的我。数论师就说：其他教他们因为承许了非思之我，所以就会产生前面的那些过失。而我们承许我之自性是识，所以不会有任何过失。对此圣天菩萨驳斥说：

若谓我思常，缘助成邪执，
如言火常住，则不缘薪等。

颂文直解

如果承许自性为思的这个我是常的话，应成思的因缘，也就是眼根等的作用，就变成多余的了，因为没有了必要。譬如，火的产生，是要靠柴的燃烧为因，但如果火是常住的话，那么柴就没有意义，毫无必要了。

释义

数论师说我的自性是思，这样倒是避免了胜论师的"是故身作业，非命者能造"的过失。但是数论师和胜论师一样，还是执著这个我是常的，因此还是不可避免地会产生种种过失。

这一颂前两句指出，思我是常法，这与思的生起需要眼根等因缘的扶助，是自相矛盾的。

后两句是比喻，把思我比喻成火，把眼根等比喻成助缘。数论师说思我是常的，等于是说火可以不依赖柴，自己能一直燃烧下去，但这谁都知道是根本不可能的。这个比喻一说，妄计常我的荒谬就明显地暴露出来了。

数论派立了两个常法：一个是自性，另一个是我，这两个是胜义谛。自性是作者，是变现出二十三种世俗谛的因；我正好相反，它不是作者，而是受用者，它的

体性是思。

那么，如果这个思是个常法的话，它就一定会以同样的状况永远存在，不会有任何的变易。这样就出现问题了，因为永恒存在就是从过去存在到现在，又到未来，至于旁边出现的任何其它的因缘，对它来说都没有任何关系、不构成任何影响！但是思是依赖根与境才能生起，这是数论师自己所承认的。而这样，这个常我就既和现量相违，也和他自己的观点冲突了、撞车了。

为什么说与现量相违呢？因为这个思也就是识，它是以根为工具，对于境的一种认知。如果缺了境，没有可以获取的东西，当然就产生不了思；如果缺了根，就没有获取境的工具，也同样不可能产生思。所以一定要根、境齐全，才可能有这个思。

比如说，你吃糌粑，通过舌根与糌粑，就产生了舌识，也就是数论师所说的思。如果你感冒了，舌根出了问题，这时吃糌粑就没什么味道，产生不了舌识的思。或者吃糌粑后，接着吃了面包，那么缺了糌粑的境，就不能再产生糌粑味道的舌识的思。

如果说这个思是我、是常法，就不必要观待，过去如是、现在如是、未来如是、永远如是了。比如有了糌粑味道的舌识，就成了以后永远不必要再吃糌粑，一直

都带着糌粑味了。而且这时候我即便去听音乐，也听不到，看风景，也看不到，因为要保持舌识的常性，不能变动。但是这种情况是完全不可能的，完全与事实相违。

所以，思，也就是识，只有在根和境集聚的时候才生起，根和境不集聚的时候就不生起，根和境变易一点的时候，思也随之在变易。也就是说，思必须依仗根、境等因缘。

这样神我的常性就立不住脚了。但是数论师对神我的执著非常深重，一时还很难放下。但是他们见到常我有如此大的漏洞，于是转而提出：神我依然是常性不变的，但是思不是作为神我的体，而是作为神我的作用。这样就没有前一个偈颂里说的，思我不需要因缘扶助的过失。

但这也不应理，圣天菩萨继续驳斥说：

物不如作用，至灭而有动，
故有我无思，其理不成就。
唐译：
（如至灭动物，作用彼无有，
故有我无思，其理不成就。）

难词释义

物：指实体，此处指神我。

作用：此处指思，因为数论师说思是神我的作用。

灭：指二十三谛在自性中灭尽了。

颂文直解

如果数论师说，实有之我是不会变动的，而与它一体、作为作用的思，在二十三谛消失之前是会变动的。如果这样，就不应该说，在二十三谛消失之后，也就是思不存在时，我还能存在。

（唐译：如果二十三谛灭时，神我就没有了思的作用，这样的话，就不应该说，思不存在时，我还能存在。〔唐译里的动物，是指二十三谛，彼是指神我。〕）

释义

这一颂前两句，是引述数论师的观点，后两句是对其进行遮破。

遮破的关键有两个：一、常我的体，与思的用，是一体的；二、在二十三谛消失后，思的作用也随之而消失，这样常我的体必然也同时消失。

前两句的意思是，数论师说：神我是体，思是用。思是对外境的受用，所以思确实是观待于根境，是有变动的，而神我依然保持不动。数论师就这样，试图使神我不离开因缘的同时，来维护神我的常性。

下面具体来说对方的观点。“物”指的是这个体—

—神我。对方说：体是神我，是不变的，用是思，是变的。“不如”就是不象是作用那样。作用是怎么样的呢？“至灭而有动”，灭就是二十三种现象融入自性，这一句是说思的作用，一直到二十三种现象融入自性为止，都是在变动的。而二十三种现象融入自性之后，思就没有所缘境了，就不再变动。这是他的观点。

但数论师没有考虑到的是，在二十三谛回归自性之后，思已经没有了对境，这样就只能消失了。同时数论师又说神我和思两个是一体的，如果思已经消失了，那么一体的我，怎么还可能独自存在呢？必然也应消失。所以说“故有我无思，其理不成就”，这样神我又立不住脚了。

有人问：那眼根一直都有，但是晚上睡觉时可以不看，这说明体在的时候，用是可以消失的，那神我为什么就不行呢？这是因为，能看的作用不是眼根自性中具有的，所以眼根不看时，眼根不会灭；而思是神我的自性中具有的，所以思的作用消失时，神我也就不得不消失。而且眼根是净色组成，所以不看的时候也可以存在；而神我没有组成物，自性中只有思，所以思灭的时候，我也就灭了。

另外，思以及能思的神我，是相观待而立，也就是

互相依靠才能建立，缺一不可。因此，有则俱有，灭则俱灭。

数论师见到这个思造成了这么大的麻烦后，就补救说：在二十三谛融入自性后，思并没有消失，而是以种子的形式存在，只是没有生起现行而已。但这同样无济于事，圣天菩萨继续驳斥说：

余方起思界，别处见于思，
如铁铤熔销，我体应变坏。

难词释义

余方：这里是指未受用境的时候，或地方。

界：这里指种子。

别处：这里是指受用境的时候，或地方。

颂文直解

神我未感受境时，思就是界，也就是处于种子的状况。在受用境的时候，则处于思的现行状况。这样就像被熔销的铁，冷却之后会重新凝固成铁一样，我也经历了别别的变异，而成为变坏的无常。

释义

这一颂前两句是引述数论师的观点，后两句是遮破。

数论师说：在没有尘境时，思不是没有，只是潜伏，变成了种子。在尘境出现时，这个思的种子，就变成现行，去受用种种的尘境。

既然思的界与现行是两个阶段，那么这两个阶段是什么关系呢？

它们是因果关系吗？如果是因果关系的话，那思就是无常的，因为凡是构成因果关系都要无常，常法不可能构成因果关系。比如，思起现行时，种子必须要灭，如果这边种子不灭，一直是常的，那边还出现一个现行，那应成因果同时了，但这是根本不可能的。这样一观察，与思一体的神我也就无常了。

如果说不构成因果关系，那么这边思的种子，根本不会出生那边作用的现行，没有了作用，又怎么能叫思呢？一个永远不会开花的东西，怎么能被称作花的种子呢？这样神我没有了思，怎么还能说神我的体性是思呢？

这个偈颂的关键，是要观察思的种子与起作用的状况，是否发生了变易。偈颂中用熔化的铁汁为例，很形象地表示了这种变易，指出了思界与思是异体性。

熔化的铁汁，可以凝固成任何形状的铁块，这就像种子，可以长出各式各样的果实。但是熔化的铁汁是液

体的、流动的、热的，而凝固后的铁是固体的、坚硬的、冷的，它们的前后发生了明显的因果变易。由此可见，种子位的思，与果位的思，也同样发生了变易，这样思就成为无常，因此不可避免地，也使得一体的神我也变成了无常。

前面破了胜论派和数论派各自所许的我，接下来破除尼也耶派所许的我。

己三、破尼也耶派所许之我

尼也耶派，意思是正理派，是古印度的外道之一。这一派承许，我是常有，并且如虚空那么广大，遍于一切，但是我本身不是识（思）。能产生识的是意，意是一种物质，非常微细，只有极微那样大。我之中极为微小的一分与意相合之后，这一分就能生起识。因为这一分的原因，所以整个我也都叫做思者。他们认为把我与思分开，然后通过与意的结合来生思，就可以避免常有的我与无常的思之间的矛盾，但是这也同样不合理。圣天菩萨接下来驳斥说：

思如意量小，我似虚空大，
唯应观自相，则不见于思。

难词释义

思：相当于内道的识。

意：细如极微的色法，类似于神经细胞。

颂文直解

因为你承许每个有情的识就像意那样，小如极微，而我则大如虚空，周遍一切。因此，应唯一观我的自相，不应按照少分而说为有思，应按照多分，而说不见有思的存在。就如恒河中混入一点点盐，整条河不可能变成咸的一样。

释义

这一颂的前两句是引述尼也耶派的观点，后两句是对此驳斥。

尼也耶派执著的我，在时间上是常的，在空间上是遍的，也就是无论什么时间、无论什么地方，都有我的存在。但是这个我却不会思维，也没有心识。没有了思维和心识，那这个我还有什么用呢？如果是色法的话，还可以起作用，但是尼也耶派说我也不是色法。这样一来，这个我不就变成废物了吗？但是尼也耶派说，人的身体里有一个东西叫做意，它是物质性的，虽然只有极微那么点大，但是当它与我结合之后，这个极小部分的我，就能思维了。也就是说，意相当于思维器官，我借助这个器官后，就能够生起识，能够思维。

尼也耶派提出的这个意，是和现代科学中发现的神经细胞比较相似。那么我们来观察，既然只是极微小的部分的我与意相合，也只能说是这个极微小部分的我具有思性，但这相对于无边无际的我来说，完全可以忽略不计。因此我的自性，不应该受这极其微小部分的影响，而应该取决于其余绝大部分没有与意相结合的部分，这样才合理。也就是说，我还是没有思维和心识，等于什么都没有。

而你们说这个我，离思之外就再也没有自相了。如果没有自相，那哪里来的实体呢？因此，这绝大部分的我，就都没有了实体，因此你们所设立的我，其实恰恰应该是无我才对。

我德若周遍，何为他不受，
彼于彼自体，言障不应理。
唐译：
（我德若周遍，何为他不受，
能障既言通，不应唯障一。）

难词释义

德：指思、识，包括苦、乐等受。

颂文直解

另外，如果每个有情的我，都是周遍一切，与他人的我毫无差异，那么为何不会把他人的我，分别为自己的我呢？如果说被他人的我障碍了，所以自己感受不到，这也不合理。因为不应该说我会障蔽我自己。

（唐译：另外，如果每个有情的我，都是周遍一切的，与他人的我毫无差异，那么为何不会把他人的我，分别为自己的我呢？如果说被他人的我障碍了，所以自己不能感受到，这也不应理。既然我是周遍的，所以能障也必然是相通的，这样就不应该只是障碍对方，他自己也应该被障碍，而感受不到了。）

释义

本颂第一句是引述对方观点，第二句是遮破，第三、四句是破对方的补救。

如果每个有情的我都是周遍的，那么众生就没有了各自执取的你、我、他等的区别。这样一人欢喜，众人也都要一起欢喜；一人悲伤，众人也都要一起悲伤。但这明显与现量所见相违。

于是对方提出，这是因为生苦乐等的时候，这个我作了障蔽，所以只有自己感受到，其余的人都感受不到。而这种说法也非常不合理。道理很简单，因为尼也耶派

说我是一体的，那么在一体之中，就分不出任何部分，怎么会有能障和所障呢？怎么来障蔽呢？也就是说，这是根本不可能的。由此可见，这种一体、周遍的我，完全违背了事实的真相，是妄计出来的，是不可能存在的。

前面戊一这一科，已经分别破除了外道各自所许之我，接下来的戊二，就要特别破除妄计我为作者。这里的作者，就是创造世界的创世主的意思。一般来说，外道所许的作者大致有两类，一是作者又是受用者（如胜论派所许的我）；二是作者不是受用者（如数论派所许的自性）。

戊二、别破计彼为作者 分二：一、带破数论派所许之自性；二、正破计我为作者。

数论师所承许的造世主，不是他所承许的神我，而是他所承许的自性。因此，首先在本科中附带先遮破；其次破除胜论师所承许的作者的我。

己一、带破数论派所许之自性

数论师说神我仅仅是境的受用者，而不是世间万物的能造者。能造者是以平衡的忧喜暗三德为体的自性，但自性不是心法，所以不是受用者。这种观点显然是矛盾的，圣天菩萨对此驳斥说:

若德是作者，毕竟无有思，
则彼与狂乱，应全无差别。
唐译：
（若德并非思，何能造一切，
彼应与狂乱，俱痴无所成。）

颂文直解

如果按数论师所说的那样，能造万物的三德自性，根本没有思或识，那么数论师与心狂乱的疯子，应成全无差别。

（唐译：如果三德之体并不是思，又怎么可能为我造化万物呢？如果体上没有思，而又能造化万物，那么这三德之体与疯子没有区别，都是愚痴，不可能成办任何事。）

释义

这一颂前两句引述数论师的关于自性的两个最基本的观点，后两句指出这两个观点是自相矛盾的，进行遮破。

首先要知道“若德是作者”的含义。数论师说：一切所知统摄为二十五法，其中“我”即是神我，承许为一切变异之能食者或受用者，彼为常存之事，非作者，离三德，无作用。其一切行境从自性生，即忧、喜、暗

或苦、乐、舍这三德平衡时，称为自性，这是二十三种变异之因。由自性生起觉或大，从大生慢，慢有变异慢、喜慢、暗慢三种。其中，从初慢生声、触、色、香、味五唯，再由这些德依次生空、风、火、水、地五大；从喜慢生十一根，即眼等五知根，口、手、足、腔门、密处五作根，及共通意根；以暗慢能作其余二慢之助伴。这样就明白“若德是作者”的意思。

其次，“毕竟无有思”，他们承许自性为常法，并且是根本没有心识的色法。

这样的话，了知诸法实相的智者，见到“则彼与狂乱，应全无差别”。为什么说数论师与心狂乱的疯子没有区别呢？这是因为，心狂乱的人，不会如实了知真实义，只会颠倒执著而胡言乱语。同样，数论师并没有如实了知真实义，而自以为已经了知，因此以颠倒的邪见说：自性根本无思，但是又是造一切万物的作者。这是极为矛盾的。为了大家非常清楚地理解这之间的矛盾，所以圣天菩萨说数论师就如同疯子。

在唐译中，疯子则不是指数论师，而是指自性。为什么说自性没有思，就与疯子没有区别呢？这是因为，疯子愚痴无智，他不知道自己说了什么，做了什么；而自性是没有思识的，也同样是愚痴无智，即使自己做了

什么，也同样不会知道。所以自性就如同疯子。

接下来，圣天菩萨指出，神我是受用者，但根本不是作者，而自性是作者，又根本不是受用者，这是非常不合理的。偈颂中讲道：

若德能善解，造舍等诸物，
而不知受用，非理宁过此。

难词释义

德：指自性中的忧喜暗三德。

善解：善于了解、非常了解。

造舍：建造房子。

颂文直解

另外，如果说以忧喜暗三德为体的自性，能很善解建造房子等诸事物，却不知于彼等受用，哪里还有什么比这个更不合理的呢？

释义

本颂前三句归纳数论师的观点，最后一句是遮破。

建造房子的复杂程度大家都知道，单单是建一个小小的木头房，也要请专门的木匠师傅去造，一般人根本做不好，更不用提建造城市里的摩天大楼了。但是按数论师的说法，这些都是自性造出来的。不但是房子，其

他像汽车、飞机、电脑、人的身体等等在内的一切色法，数论师都说是自性造的。可见这个自性应该懂得很多东西，比如机械工程学、电子学、生物学等等的学科，门门都要精通，才有可能造出这些色法。这就是“若德能善解，造舍等诸物”的意思。

但是呢，自性却不知道受用。这个受用的意思，不是说享受、享用，而是用心识去取境。自性有能力造出那么复杂的色法，却对于简单至极的取境，也就是看一看、听一听、摸一摸这些色法，根本没有能力。这是完全不应理的事情。所以说：“而不知受用，非理宁过此。”月称菩萨在《四百论广释》中也说：“说此者与正理相违故，及世间人不许故，较此无更非理者。”

接下来正破胜论师所许我为能造世间万物作者的观点。

己二、正破计我为作者

胜论师承许，只有我才是法与非法二者的作者，我也是彼二者之果的受用者。但他们许我既是常又是作者，是不应理的。对此圣天菩萨驳斥说：

有动作无常，虚通无动作，
无用同无性，何不欣无我。

难词释义

虚通：指空虚无碍，通于一切时处。藏文中此处译为“遍及”，即遍于一切时处的意思。

颂文直解

如果我有动作的话，那么我就应成无有常性了，具有能作作业的动作故。而我能遍及一切的话，也就无有动作了。如果承许我自性无动作的话，就不可能有作用，这就像兔角一样，无有体性。以此缘故，承许我是轮回束缚与涅槃解脱的所依，就没有任何的必要与意义。因此对于甚深的无我之义，你为何不欣喜呢？即欢喜才应理。

释义

“有动作无常”，就是说不管是有情还是无情，只要有动作就决定无有常性。有动作决定是有变异的，没有任何变异怎么叫动作呢？而胜论师承许的这个我是作者，而作者就是能有所作，故名作者。而要有所作，则必须要有动作，如果没有一丝一毫动作，那说作者一点都不应理。我在动作后，应当承许与动作之前有所差别，若前后阶段都无差别，就不成具有动作了。所以说，有动作就必定无有常性。

“虚通无动作”，虚通就是没有质碍。就是说，我

遍及于一切地方、一切时间、一切阶段。既然我已经遍于一切的地方，那我就不再需要来来去去，一有来去，就说明还没有遍；同样既然我已经遍于一切时间、一切阶段，也就说明我不需再动，也不能再动，因为在任何时间段里，在任何的事物变异过程中，我都已经在那里了，如果有一点点动，都说明这个我其实没有遍。

“无用同无性”，“无用”就是指一点也没有动作等的作用。胜论师认识到这个动作对我有这么大的危害后，于是改变看法，说我没有动作。但是这样一来，一个更大的问题出来了，这个我就等同于无，也就是像龟毛、兔角、空花一样，只是胜论师口头上说说而已，其实根本就不存在。为什么这样说呢？因为对于一个事物，世间智者们是依它的用与体而取它的名。如果没有作用，就不可能有体，用与体都没有，那它的名称又是依什么而建立的呢？只不过是虚妄的分别执著而已。

“何不欣无我”，既然经过如理分析，知道了如此的常我是根本没有的，那么胜论师应承认无我，这不但符合法理，也满足了你的心。那么对于这个遣除非圣者的一切颠倒见的正因，为何不高高兴兴地接受呢？如果这样还不信受无我的正见，就只能说是因为无明而导致的邪执在作怪了。就是说，胜论师以遍计无明，在戏论

堆里翻来翻去，研究常我，花几十年时间去念诵、修行等等，这其实都是在缘木求鱼、蒸沙作饭。胜论师只有信受了无我，闻思修行无我正见，才有可能获得真正的解脱。

接下来圣天菩萨归摄本品的要义而破我。

戊三、摄要而破 分二：一、明所许我及无我之差别；二、其中破除计我之邪分别。

本品的要义，首先要明白外道所执著的我的特性，与内道所观察到的无我之间的差别，其次是要以所获得的正见，来破除计我的邪分别。

己一、明所许我及无我之差别

不同的外道，执著各式各样的我。但是倘若有情的我，真的像火的热性那样存在，那这个有自性的我，必然可得、可见。但是内道以瑜伽现量观察后，发现事实并非如此。因此圣天菩萨说：

或观我周遍，或见量同身，
或执如极微，智者达非有。

难词释义

量：是指我的形量或体积。

智者：特指见到真实性的智者。

颂文直解

胜论师观我周遍于每个有情的身体；裸形外道观我则如同有情身体一样大小；有的外道执我如同极微；而了知了诸法缘起性空的智者，则通达了无我。

释义

本颂前三句分别陈述外道关于我的观点，以说明其实没有一个可见、可得的我；最后一句以内道的瑜伽现量，证明无我。

“或观我周遍”，前面说过，胜论师和数论师认为我是常性之法，而且承许的这个我是一个大我，非常神圣的大我。这个大我有周遍的相，没有形质，也没有动作，如同虚空般周遍于一切的时间和地方。

“或见量同身”，这是指裸形外道。裸形外道也翻译为露形外道。他们说，如果我没有形质，像虚空一样周遍，那么这个我就感受不到每个有情身上具体的苦乐，而应该像虚空一样没有任何感受。因此裸形外道说，我不应该如同虚空般遍及一切时处，而应相应每个众生不同的身形大小，我也同样有大有小、有卷有舒，这样的我就能感受每个有情的苦乐。也就是说，大象的我非常大，而蚂蚁的我则非常小，但我的体性却无生无灭，是常性。

“或执如极微”，这是另一类外道。他们说，如果我的体性随着各自有情的身量而转变，那么这个我也应成像身体一样，是多分的、无常及变异的，而不应是一体及常住性的。所以他们说，我应该住在身内且体积极细。也就是说，我是看不到的极微，它非常非常小。这样像极微的我，由于不可再分，是一体且不会变动，所以是常住性。但这个像极微的我却能使身心转动，它既能造物，也能感受。但这样的我也违背了正理，首先，身体是无数极微积聚而成，而我只相当于其中一个极微，这么小的我，如何能转动如此庞大的身体呢？其次，当整个身体在动的时候，我动不动呢？如果变动的话，那我就无常了，并失去了我的自性。

总之，就像《入中论》中说的，“依彼少分差别义，诸外道类成多派”，外道所执著的我，都具有常、一的性质，除此之外，只是稍微增加了一些各自的特色，所以各种各样的说法都是大同小异罢了。这也说明了我压根没有，根本不存在，因为如果有一个自性成立的我，必然可见、可得，这样外道们也不会安立出各不相同的我了。

“智者达非有”：智者了达了真实性，他如实观察了一切，见到了万法是因缘所生之后，就清清楚楚地现

见到无我的真相。

也就是说，外道们所说的这些林林总总的我，连一根毫毛许也没有，如同空花、石女儿一样，非常的荒唐。

接下来圣天菩萨指出，如果安立了我，则会造成种种矛盾，以此来破除计我的邪分别。

己二、其中破除计我之邪分别

首先，如果外道承许有常我，就与承许有解脱相矛盾。

常法非可恼，无恼宁解脱，
是故计我常，证解脱非理。
唐译：
（常法非可恼，何舍恼解脱，
是故计我常，证解脱非理。）

难词释义

恼：恼害的意思，这里可恼就是受到损害。

颂文直解

如果我是过去、现在、未来从未变动的常法，怎么可能受到轮回苦的损害呢？或者说，如果起初没有受到轮回苦的损害，怎么还要解脱呢？是故对于妄计我是常性的宗派而言，能证得解脱是不应理的。

（唐译：如果我是常法，怎么可能受到轮回苦的损害呢？这样又为什么要舍弃轮回的损害，而求得脱离苦恼的解脱呢？是故对于妄计我是常性的宗派来讲，能证得解脱是不应理的。）

释义

本颂前两句指出常我与解脱相矛盾，并以此为根据，在后两句中指出外道既执常我又求证解脱的荒谬性。

“常法非可恼，无恼宁解脱”：一个常法，是不可能发生任何变动的。而这样常法的我也应不可恼害，怎么还需要解脱呢？完全不必要求什么解脱。就像没有被绑，也就不必要松绑一样。

如果外道们真的信奉我是常的话，那么就不用再害怕我受损害而苦恼了，不但今世的生老病死，乃至后世地狱中的各种刑具等，都不会对我造成一丝一毫的损害。既然我不觉知轮回是苦恼，则不需要厌离，不厌离就不需要精进修行，不精进修行就不可能证得解脱。

“是故计我常，证解脱非理”：由此可见，外道承许有我，反而导致他们一心追求的解脱根本就不可能实现，这样就把自己的见修行果给摧毁了。这就是外道愚痴的地方，愚痴的原因，就在于没有如理、深入地观察，

在根据并不充分的前提下，仅凭臆想，盲目地下了结论。

真正希求解脱的人，就应该进行深入、彻底的观察。当观察到一切法都是因缘生的时候，就知道包括有情身、心在内的诸法，都是依缘而起，因此是刹那性。而刹那生灭的诸法，形成了相似相续，只要因缘不间断，则相续也就不会间断。在这些身、心的法上，根本没有一丁点的常、一、自在性，也就是没有我的存在。

接下来，圣天菩萨指出，外道们所宣称的常我，与他们说要放下我执才能获得解脱，也是自相矛盾的。

我若实有性，不应思无我，
定知真实者，趣解脱应虚。
唐译：
（我若实有性，不应赞离我，
定知真实者，趣解脱应虚。）

颂文直解

我如果是真实有自性，则自性无有退失故，解脱时也应成有所谓的我。这样就不应该思维无我，不应该断除我执，因为即使解脱了，结果还是如同轮回时一样，生我执之因——我无失坏而有故。因此，有我的缘故，定知我的真实性者——证得真实的人，断除我执和我所执而趣向解脱、证得解脱，这根本是不可能的事，都应

成虚妄。

（唐译：如果我确实有体性的话，外道就不应该赞叹离我。如果无我见不符合实有自性的我，外道就不应说能证涅槃。见解不符合真实，还说能证得涅槃，能了知真实、趣入解脱，这种说法完全是虚妄的。）

释义

本颂的前两句指出外道见与修的矛盾之处，后两句指出持我见的外道，根本不可能趣入解脱。

有的外道，也宣称要断除我执，这话听起来和内道说的一样，但实际意义却完全不同。内道是说：我在胜义、世俗二谛中都不存在，众生凭空生起了我执，而产生出无尽的烦恼与业，白白遭受了轮回之苦，所以要断除我执。而外道在见解上，认为我具有自性，常住不变，但是由于我会受到轮回的损害，所以要断除我执。

大家想一想，如果我是真实存在的，这说明我的自性任何时候都不会退失，那么在解脱中当然也应该存在。有我存在，我执就必定会生起，因为生我执的因没有失坏的缘故。既然解脱中有我执，那么在修行时就不应该思维无我。所以说“我若实有性，不应思无我”。

不但如此，具有我见的外道，根本不可能趣入解脱。确定知道我是真实存在的外道修行者，因为有我的缘

故，我执就永远也断除不了，我执不断，轮回就不可能脱离，因此所谓证得解脱，就是无稽之谈，完全是虚妄的。所以说，“定知真实者，趣解脱应虚。”

因此，希求解脱者应当承许无我，断除我执，由此证得解脱，才是极应理的。

外道看到承许有我，会导致在解脱时也仍然有我执的过失，就很害怕，因此就承许说：解脱时有无我存在，因此能证到解脱。

若解脱时有，前亦应非无，
无杂时所见，说彼为真性。
唐译：
（解脱中若无，前亦应非有，
无杂时所见，彼真性应知。）

颂文直解

如果无我在解脱时是有的，那么在解脱之前的轮回时，也不应该没有无我，而应该有。这是因为，没有掺杂其他法，也就是没有掺杂我和我所时的所见，即是说他见到了真实性。因为这是一个真实的正量所照见的。

（唐译：如果我在解脱中没有，那么在解脱之前，我也不应该有，而应该无。这是因为，没有掺杂其他法的时候所见到的，应知是符合法的真实性的。）

释义

本颂第一句引述外道解脱中无我的观点，第二句指出应以此为标准，说我在解脱前也同样是无，也就是我在一切时都不存在。后两句则是能立因。

“若解脱时有，前亦应非无”，这是说：外道提出在解脱位时没有了我，既然这样，那么在解脱前也应该没有我。“无杂时所见，说彼为真性”，这是说原因，即：解脱位是无杂而见，是清净、现量的见，是符合实相的；而未解脱位是混杂而见，是不清净、非现量的见，是不符合实相的。既然外道说无杂的解脱位中没有见到我相，那么有杂的未解脱位即使见到了我相，这个相也是虚妄的。譬如黄金与铁掺杂在一起的时候，黄金就很不明显，当铁被去掉后，就直接见到了黄金。同样，在轮回中因为掺杂了无明等的杂质，就见不到无我的真实性；而解脱的时候，无明等的杂质已去除，就能见到了。既然这时没有见到我，外道就应当了知解脱前——轮回中也无我。

这以上学完了本品的第一科：“破除计我”。接下来学的是本品的第二科。

丁二、于无我义断诤

虽然前面已经彻底地破除了我，但是我执深重的

人，很难一下子就有正确的理解。这主要是因为，他们心里习惯了的常执、我执，产生了很大的干扰。一提有，就以为是实实在在的自性有，并因此而生起常执、我执；一提无常，或者空，就以为是断灭，是空空洞洞的无，并由此而生起断见等。所以，他们对无常、空产生了恐惧，害怕这样就把身、心等所有的显现都抹杀掉了。接下来圣天菩萨就来揭示无常、空的正确含义，纠正这些人的邪见，消除他们的恐惧。

若无常即断，今何有草等，
此理若真实，应皆无愚痴。
唐译：
（若无常皆断，草等何不然，
此理设为真，无明亦非有。）

颂文直解

如果无常就是断灭，那么从劫初就形成的草、树等物，为什么现在还有呢？另外，如果此理是真实的话，应成所有众生的愚痴也都不会再生起，因为是刹那性的有为法故。

（唐译：如果无常就是断灭，那么草为什么不断灭呢？另外，如果此理是真实的话，那么连无明都不会生起了。）

释义

本颂第一句引述对方观点，第二句是正破，第三、四句是反破。

“若无常即断，今何有草等”，这是进行正破。圣天菩萨举了草的例子，因为草本身非常脆弱，干旱就会枯死、遇火就会烧死，所以谁都能观察到草的无常。如果说无常就是断灭，那么草早应该灭尽了。但是草从劫初形成以来直到现在，依然遍地都是，而且还长得好好地。这个例子，有力地说明了无常不会造成彻底的断灭。原因是，虽然旧的草因无常而灭了，但是种子、水、泥土等的因缘，依然在相续不断地形成，从而长成了新的草；那么凡夫的身、心也是如此，虽然无我，也无常，但只要烦恼与业这两个因缘仍然存在，那么身、心虽然刹那无常，但在这些因缘的推动下，仍然会不断地延续下去。

接下来，圣天菩萨说：“此理若真实，应皆无愚痴”，这就是反破。“此理若真实”，是什么理呢？凡承许无常即是断灭，也就是把无常的刹那灭完全等同于一灭永灭的断灭，这就是他的理或者观点。如果这个理是真实的话，就“应皆无愚痴”，因为无明也是无常法，照这个

理来说，也应该早就被一灭永灭地断灭了。这样以无明所生的烦恼障，也应该自然断灭，因为烦恼断灭了，再多的宿业也无法感果。这样一来，轮回的束缚，就不需要任何修行的功用，就能自然而然地获得解脱。贪欲、乐等也是无常，因此也都一样要变成断灭了。但这些明显与事实相违背，是任何外道都不敢承认的。

此处的关键，要将断灭和刹那灭分开。诸行无常的“刹那灭”，是说体才生起，且无间必灭，在一刹那灭的时候，这个东西不复存在，而相似的因缘会形成相似相续，变成下一个刹那。而“断灭”的意思是什么呢？这个东西一旦灭了，它就是灭的性，虽然因缘仍然在，也不会再生了，永远灭了，什么都没了！

从这一正一反的驳斥，就可以确切知道，无常并不等于断灭。

大家在学习的时候，如果不断用法义反观自心，那么学到这里，很可能也会有接下来外道所提出的疑惑，即虽然诸行是无常，但是诸行能够相续不间断，这其中必然有个所依，而这个所依也就是我。比如对于人来说，从小到老，虽然身材在变、相貌在变，思想等也都在变，但是它们都是依附在我的上面。否则，它们怎么可能聚

在一起，而不散架呢？对此圣天菩萨继续回答说：

设有所执我，现见色等行，
唯从他缘生，从他缘住灭。
唐译：
（现见色等行，从缘生住灭，
故知汝执我，虽有而无有。）

难词释义

色等行：指一切的有为法。“行”就是有为法的意思，也就是因缘造作之法。“色等”包括了所有色、受、想、行、识五蕴。

缘：此处是指因缘二者。

颂文直解

纵然有所执著的我，但这个我又能起什么作用呢？现见色等的诸行，在最初生的时候，唯见从他缘生起；中间住的时候，唯依他缘而住；最后灭的时候，也唯从他缘灭而灭。从来未曾见到，我成为诸行的所依。

（唐译：现见到色等诸行，都从他缘而生、而住、而灭，因此可知你所执著的我，即使有，实际也等同于无有。）

释义

本颂第一句引述外道观点，后三句以缘起理来遮破。

一切诸法，都源自于因缘。在因缘聚合的时候，就不得不生；当因缘持续的时候，也不得不住；而当因缘灭尽的时候，也就不得不灭。所以，诸法的所依，不是一个常、一的我，而是众多无常的因缘。正因为有因缘，诸法才会聚合在一起，并能延续一定的时间。

那么，对于众生来说，促使有情生、住、灭的缘又是哪些呢？中阴身、父母的精子、卵子等是生缘；衣服、食物、水、房子、睡眠、禅定等是住缘；而疾病、毒药、车祸、自然灾害等是灭缘。

对众生起作用的，就是这些因缘，这些因缘之外的我，即使真的存在，也根本没有功劳，起不到一点点作用。而没有作用，就不可能存在这个东西，也就是说不可能有体，因此我根本就是没有的。

而且，如果无常的法依赖并统一在一个常住的我上的话，那这些无常法就被常我凝固了、僵化了，它们就不能动，不能变，就不是无常法了，这些又明显违背了事实。

总之，只能看到，色、受、想、行、识所包括的一切有为法，在因缘集聚的时候它就出来了；因缘持续的

时候就相续安住；当这些因缘消散的时候也就自然灭了。这就是说，是因缘支配着一切万法的生、住、灭，因此因缘才是流转的因，也是还灭的因，这其中根本就没有我的一点作用。当流转、还灭的因缘集聚的时候，这个我，有也好，没也好，都挡不住轮回、解脱的产生；当因缘不集聚的时候，这个我也不可能造出轮回、造出解脱。所以即使承许有我，而这个我也对于万法的生、住、灭没有起到任何的作用。

既然根本没有一个我，来对诸法的生灭产生作用，那么诸法又是如何产生呢？圣天菩萨在接下来的偈颂中，对此作了解释：

如缘成芽等，缘成种等生，
故无常诸法，皆无常所起。

颂文直解

譬如芽由因缘所成，是自性不成立之缘起的显现，无欺将会生起，以及种子也是由因缘所成，也是无自性之缘起生。同样，一切诸行无常的法，也都是从无自性之无常的自因中生起。

释义

本颂前两句以芽与种子为例，解释了缘起性空，后

两句将缘起性空，遍推到一切无常的诸法上。这里的关键，是要知道“缘起”是说世间的一切事物，它们都由众缘和合而生起；而“性空”是说众缘合成的诸法，其性本空，无有真实的自体。

也就是说世间上没有一个独自存在的东西，也没有常住不变的东西，因此一切诸法都是由因缘和合而生起；同时，这些因缘和合所生的缘起显现，都是假有，其本性是自空的、无自性的。如果自性不空，则不能现、不能有。就像《中论》中所说的那样：“以有空义故，一切法得成，若无空义者，一切则不成。”同样，《入中论》中也说道：“如是一切法虽空，从空性中亦得生。”因此，只有诸法本来就是空，才能从因缘和合时生起果法，它们是彼此观待而成就的法，皆是假有，且无自性。如果说诸法本来不空，都有自性、是三时不变的常法，那么就不可能与任何一法发生作用，不可能形成因缘，这样也就不可能生起果法，那么一切世间出世间的法都将不能成就。

大家要知道缘起的事物，本质是空。而世界万物都是缘起的，都是依因缘条件才现起（缘起）而存在。有情生命有生命的条件，色法的物质也有物质的条件，这些法都会随着条件的改变而改变，因此是无常的。而在无常的变动中，不可能存在一点实有的东西，所以说这

些法的本质是空。虽然有缘起的现象，但其性质是空。正是由于没有实体的存在，诸法才能缘起，也才可以有如此千变万化的世界。

总之，凡是能生所生的一切世间出世间因果法，都唯是无自性、无常性。因此，常性不可能生常性，常性也不可能生无常性，无常性也不可能生常性，唯一只有从无自性的无常中，生出无自性的无常法，这犹如刹那无常及自性空的水中月影一样。这就是缘起性空的道理。

前面学完了本品的前两科，接下来学的是最后一科，就是本品的摄义。

丁三、结成远离常断

有人害怕诸法无我，会落入断常二边，圣天菩萨对此进行了答复，并以此作为全品的总结。

以法从缘生，故体而无断，
以法从缘灭，故体亦非常。

难词释义

以：是因为或由于的意思。

体：指本体，即是万事万物的本身。

而：此处是能的意思。也就是才能或者能够之义。

颂文直解

通过上述的观察发现：一、无论在束缚的轮回中，还是在解脱的涅槃中，都没有我的存在；二、由于因与果都无自性故，才能从因的种子生出果的芽，这样诸有为法的本体才能不断，而且因为种子法在生芽的刹那后，自然灭坏，所以诸有为法的本体也非常。如是善加观察后，应当悟入胜义真实性的缘起无我之理。如《入中论》云："慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。"应当如此修行。

释义

这个"体"字很重要，是本体的意思，指一个法本身。一切有为法，都是依缘而起，因此它远离了常和断的体性。在诸法的体性上，就决定不能安立是常或是断。这是因为，如果是常的体性，那么它就不会变，只能永远是那个样子；如果是断的体性，那么就一断永灭，就不会有新的东西生起来。

因此，这里所说的体，只能是因缘所成之体，是名言的假立，而不是自性成立之体。体既然是因缘所成，就完全受因缘控制，因缘变一点，它也就变一点。这就像"树欲静而风不止"那样，如果把树比喻成体，风比喻成因缘，那么树自己做不了主。假使它要静，但是不巧风来了，它就不得不动；假使它要动，但是风没有了，

它就不得不静。诸法的体和因缘也是这样的关系。

最后，再来看世俗名言中的诸法之体，由于都是从因缘而生，因此只要因缘具足，诸法之体就会绵延不绝地延续下去，这就是非断灭的意思。也就是说，因为从无自性生无自性，于无自性安立一切因果，所以无有断见的过失。同样，当因缘不具足的时候，诸法的体失去了支持的力量，因此也就随之而消失了，这就是非常的意思。《入中论》中说："二谛俱无自性故，彼等非断亦非常。"如与影像等的比喻一样，一切诸法虽然空无自性，但是以无自性的幻因、幻缘和合，也能现起无自性的幻果。这样就知道，万法在二谛中都无有自性可得，所以不可能有什么断和常，所谓的"断"、"常"纯粹就是戏论。

总之，应当了知名言的诸法之体，由于无自性故，因此离一切常边、有边；又由于能安立如幻之因果故，离一切断边、无边。